progreso

TEORIA MARXISTA-LENINISTA

Historia de la filosofía

Tomo II



El manual de Historia de la filosofía ha sido escrito por un grupo de eminentes autores soviéticos. El segundo tomo expone sistemáticamente la historia del surgimiento y desarrollo del materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Se dedica considerable lugar a la crítica de la filosofía burguesa contemporánea. El manual se destina para los que estudian la filosofía en los centros docentes superiores.

PROGRESO.
TEORIA MARXISTA-
LENINISTA



PROGRESO. TEORÍA MARXISTA-LENINISTA

Historia de la filosofía

Tomo II

Historia de la filosofía marxista-leninista y su lucha contra la filosofía burguesa



Editorial Progreso
Moscú

Traducido del ruso por *ARNALDO AZZATI*

Bajo la redacción general de:
M. T. IOVCHUK, T. I. OIZERMAN E I. Y. SCHIPANOV

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Том II

На испанском языке

Impreso en la URSS

И $\frac{10501\text{-}249}{014(01)\text{-}78}$ 271-78

CAPITULO I

LA APARICION DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO, VIRAJE REVOLUCIONARIO EN LA FILOSOFIA

1. Condiciones históricas y premisas teóricas de la aparición del marxismo

En el dominio de las ideas y en el terreno político, el hecho sobresaliente del siglo XIX es la aparición del marxismo, la ideología científica de la clase obrera.

Lo esencial del marxismo es la doctrina relativa a la misión histórica mundial del proletariado, a la dictadura del proletariado. La misión histórica de éste, condicionada por el papel decisivo que desempeña en el sistema de la gran producción industrial engendrada por el desarrollo del capitalismo, consiste en derogar el régimen burgués e instaurar la sociedad comunista sin clases. El movimiento emancipador de la clase obrera conduce ineluctablemente a la revolución socialista y al establecimiento de la dictadura del proletariado, condición imprescindible para construir el socialismo.

Marx y Engels, fundadores de la ideología científica del proletariado, mostraron que la clase obrera difiere esencialmente de todas las clases explotadas anteriores y contemporáneas a él. Es la única clase que puede resolver el problema de la emancipación social de los trabajadores. Si los movimientos emancipadores de las demás clases no lograron sino la abolición de una u otra forma histórica de sojuzgamiento del hombre por el hombre, la lucha de clase del proletariado pone fin a todo sojuzgamiento y toda explotación. Por ello caracterizaron Marx y Engels al proletariado como clase socialista por su naturaleza. De esta suerte, Marx y Engels destacaron al proletariado de la masa de oprimidos, indigentes

y desheredados, aunque en el bien entendido de que no le oponen a las demás clases explotadas; se limitan a asignarle el papel de guía de todos los trabajadores en su lucha por la emancipación social.

La doctrina de Marx y Engels sobre la misión socialista del proletariado se desprende necesariamente de toda la experiencia histórica anterior y del anásisis del desarrollo del pensamiento social, cuyas consecuciones fueron reelaboradas por los fundadores del marxismo desde una perspectiva crítica. La doctrina marxista expresa científicamente la necesidad histórica de la transformación socialista de las relaciones sociales, cuyas premisas no hacían más que empezar a configurarse en la época de Marx y Engels.

La necesidad objetiva del surgimiento de la ideología científica de la clase obrera

El desarrollo precedente de la vida material y espiritual de la sociedad abona la creación de la ideología científica de la clase obrera. El marxismo surge mediados los años 40 del siglo XIX y su aparición se ve precedida por un prolongado desarrollo de la formación capitalista, cuyo nacimiento se remonta a los siglos XV y XVI. El capitalismo germina inicialmente en el seno del régimen feudal y va minando poco a poco sus caducas relaciones de producción; en su época expansiva el capitalismo se hace deudor indiscutible de las revoluciones burguesas de los Países Bajos (siglo XVI), Inglaterra (siglo XVII) y Francia (finales del siglo XVIII).

El resultado económico más importante de la abolición del feudalismo en Inglaterra y Francia fue la revolución industrial, que se desplegó a partir de unas nuevas relaciones de producción, las burguesas, y que en un lapso históricamente breve proporcionó un formidable incremento de la misma y del rendimiento del trabajo. Si las relaciones de producción capitalista habían estado vinculadas hasta entonces a la técnica manual, ahora comenzaba la expansión del capitalismo industrial, una de cuyas consecuencias más importantes era el crecimiento del proletariado.

La consolidación del capitalismo en los países más avanzados de Europa Occidental reveló palmariamente la índole antagónica del progreso burgués. La acumulación de la miseria en un polo de la sociedad y de la riqueza en el otro, la anarquía de la producción, la proletarización de los pequeños productores, la explotación desenfrenada de los obreros, entre ellos los menores de edad, sin que de hecho existiera ninguna legislación que la estorbara, unas condiciones de vivienda detestables para los proletarios, multas monstruosas y vejaciones de todo género, constituían la abominable realidad capitalista.

Desde 1825, Inglaterra, y tras ella los demás países capitalistas de Europa Occidental, atravesaron periódicas crisis económicas de superproducción, consecuencia de las cuales fueron un incremento del desempleo, de la miseria y del hambre entre los trabajadores. Así pues, aunque el capitalismo se desarrollaba en línea ascensional, la anarquía de la producción propia de este sistema generaba ya entonces periódicas discordancias entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

La burguesía de Inglaterra, Francia y otros países de Europa Occidental, que a través de sus revoluciones había conquistado el dominio político, se fue convirtiendo gradualmente en una clase contrarrevolucionaria. El proletariado, que en el siglo XVIII y comienzos del XIX había ayudado a la burguesía a luchar contra el poder feudal sin percatarse de que sus intereses eran inconciliables con los de los capitalistas, entra ahora en la palestra histórica como fuerza política independiente. En 1819, el gobierno inglés ordena abrir fuego contra un mitin de obreros inermes reunidos cerca de Manchester. En 1839, en el País de Gales, una acción de los obreros contra la inhumana explotación desemboca en levantamiento. Agrupándose poco a poco en escala nacional, los obreros ingleses forman el partido cartista, cuyo objetivo primordial era combatir por la promulgación de una Carta del Pueblo que otorgara a los trabajadores los derechos civiles, mediante los cuales creían los cartistas poder someter a su control el poder público. "... Inglaterra —escribió Lenin— dio al mundo el cartismo, el primer movimiento proletario revolucionario

amplio, verdaderamente masivo y políticamente estructurado..."[1]

También la clase obrera de Francia comienza a luchar contra la burguesía y proclama sus reivindicaciones, no sólo en numerosas huelgas, sino en acciones armadas. La revolución de 1830 es fundamentalmente obra de los proletarios, los primeros en arremeter contra la monarquía de Carlos X. Sin embargo, los beneficios de la revolución no son para los obreros sino para la burguesía liberal, que reemplaza a Carlos X por Luis Felipe de Orleans, el rey de los tenderos y banqueros. Pero al año siguiente, tras la revolución de julio, en 1831 estalla en Lyon un levantamiento de los tejedores, que si bien no proclaman más que lemas republicanos, en la noción de república social depositan una considerable dosis de contenido anticapitalista. Mientras los ideólogos de la burguesía calificaron de "barbarie" las acciones de los obreros, Marx y Engels vieron en su movimiento emancipador la gran fuerza progresista del desarrollo histórico y social.

El período de surgimiento del marxismo es el período de culminación de las transformaciones democrático-burguesas en Europa Occidental. En la mayoría de los países de dicha área, la burguesía no era ya una clase revolucionaria a la que interesara llevar hasta su fin dichas transformaciones. Las fuerzas propulsoras de la revolución burguesa no podían ser más que el proletariado, la pequeña burguesía urbana y los campesinos. Por ello, puesto que era el proletariado quien combatía en la vanguardia, la lucha por la democracia adquirió un carácter cualitativamente nuevo.

Alemania —la patria de Marx y Engels—, país atrasado en comparación con Inglaterra y Francia, se hallaba básicamente en la fase manufacturera del desarrollo capitalista. La burguesía alemana no poseía aún el poder político, pero su fuerza económica era ya considerable. Un doble yugo —el de los latifundistas y el de los capitalistas— oprimía a las masas trabajadoras, hecho que endurecía las contradicciones de clases. La revolución burguesa daba aldabonazos; Marx y

---

[1] V. I. Lenin. *La Tercera Internacional y su lugar en la historia. Obras Completas,* 5ª ed. en ruso, t. 38, pág. 305. (En lo sucesivo, *O. C.,* t., pág.)

Engels anunciaron su aproximación a la vez que señalaban su peculiaridad histórica, a saber, que iba a realizarse en unas condiciones internacionales y nacionales nuevas. En Alemania, la revolución burguesa maduraba cuando el capitalismo señoreaba ya en los países eurooccidentales. Por otro lado, el proletariado alemán, que había patentizado sus aspiraciones clasistas en la insurrección de Silesia de 1844, estaba más desarrollado que el de la Inglaterra del siglo XVII o el de la Francia del siglo XVIII. Existían, pues, condiciones para que se patentizara la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía en el marco de la propia revolución burguesa, condiciones que no se habían dado en las primeras revoluciones de este tipo. La singularidad de la trayectoria socioeconómica de Alemania aclara por qué es este país la patria del marxismo, teoría preparada históricamente por el desarrollo del capitalismo y de la lucha de clase del proletariado en todos los países de Europa.

El nacimiento del marxismo fue un hondo reflejo científico-filosófico, desde el ángulo del proletariado revolucionario, de los antagonismos económicos y políticos de la sociedad burguesa. La doctrina de Marx y Engels expresó las necesidades raigales del movimiento obrero, obligado hasta entonces a moverse en las tinieblas por falta de una teoría revolucionaria correcta. El marxismo satisfizo plenamente estas necesidades raigales de la lucha emancipadora del proletariado dándole una doctrina socialista científica que señala las vías y los medios de su liberación social y le hace ver las leyes de desarrollo de la sociedad que con inevitabilidad objetiva conducen a la victoria del comunismo.

Fuentes teóricas del marxismo

La creación de la ideología científica de la clase obrera y de su base filosófica —el materialismo dialéctico y el materialismo histórico— fue abonada por todas las elaboraciones previas del pensamiento científico. De ordinario, los críticos burgueses del marxismo presentan la doctrina de Marx y Engels como negación absoluta de la evolución anterior del pensamiento

social. En realidad, como dice Lenin, "el genio de Marx estriba precisamente en haber dado soluciones a los problemas planteados antes de él por el pensamiento avanzado de la humanidad. Su doctrina surgió como *continuación* directa e inmediata de la doctrina de los representantes más eminentes de la filosofía, la economía política y el socialismo"[2].

Las fuentes teóricas del marxismo son: 1) la filosofía clásica alemana, en particular la dialéctica idealista de Hegel y el materialismo antropológico de Feuerbach; 2) la economía política inglesa clásica, ante todo las doctrinas de Smith y Ricardo; 3) el socialismo crítico utópico de comienzos del siglo XIX, en primer término las doctrinas de Saint-Simon y Fourier.

En el primer tomo de la presente *Historia de la Filosofía* hemos estudiado a Hegel y Feuerbach. Marx y Engels acogieron con visión crítica el "meollo racional" de la dialéctica hegeliana y las proposiciones fundamentales del materialismo feuerbachiano, reelaborándolos sobre cimientos materialistas y desarrollándolos mediante un nuevo instrumental fáctico y teórico.

La significación relevante de las teorías de *Adam Smith* (1723-1790) y *David Ricardo* (1772-1823) consiste en que estos pensadores alumbraron la idea del trabajo como creador del valor y sostuvieron que el valor de una mercancía no lo determinan sus cualidades físicas ni su utilidad, la demanda o la oferta, sino la cantidad de trabajo socialmente necesario invertido en su producción. Para Smith y Ricardo la ley del valor era la ley natural eterna de la justicia económica; ni siquiera admitían que esta ley económica tuviera un carácter históricamente transitorio. Concebían el sistema capitalista como el único sistema natural posible, eterno y acorde con los intereses de todos los miembros de la sociedad.

En su fundamentación de la ley del valor Smith y Ricardo no habían investigado acerca del origen de la plusvalía, si bien reconocían que el capitalista extraía la ganancia de la producción y no de la circulación de las mercancías. Esta falta

---

[2] V. I. Lenin. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. O. C.*, t. 23, pág. 40.

de interés por la fuente de la plusvalía es muy característica; Marx señala que expresa el instinto de clase de los economistas burgueses que les inclina a no ahondar en problemas cuyo mero planteamiento entraña la denuncia de la explotación capitalista.

Marx y Engels encomiaron las ideas de Smith y Ricardo acerca del valor como materialización del trabajo socialmente necesario, tesis que hicieron suya, aunque subrayando que el valor es una relación social determinada, transitoria en el decurso de la historia, que se manifiesta como relación de cosas, de productos del trabajo humano. Significa esto que las cosas creadas por el trabajo adquieren forma de mercancía tan sólo en condiciones económicas históricamente determinadas. La producción mercantil no es eterna, no es la única forma de trueque de la actividad productiva entre los hombres. A través de su investigación de las leyes del surgimiento y el desarrollo del modo capitalista de producción, Marx y Engels crearon la doctrina de la plusvalía, y tomándola como base demostraron la ineluctable transición del capitalismo al socialismo. La creación de la economía política marxista tuvo una importancia inmensa en la elaboración de la filosofía marxista, en particular para la interpretación materialista de la historia.

El mérito histórico de *Henri Claude Saint-Simon de Rouvroy* (1760-1825) y de *Charles Fourier* (1772-1837) consistió en que, si bien desde posiciones idealistas, trataron de fundamentar la posibilidad y la conveniencia de pasar del capitalismo a un régimen social asentado en una propiedad social y un trabajo colectivo, con lo que se pondría fin a la miseria de las masas y todo el mundo podría satisfacer sus necesidades racionales.

Los socialistas utópicos franceses se distinguen de los pensadores utópicos de los siglos XVI y XVII en que, como contemporáneos de un sistema capitalista ya más o menos desarrollado, su fuerza primordial reside en la crítica del capitalismo.

Así, por ejemplo, Fourier, como dice Engels, "pone al desnudo despiadadamente la miseria material y espiritual del mundo burgués, y la compara con las promesas fascinadoras de los viejos enciclopedistas, con su imagen de una sociedad en

la que sólo reinaría la razón, de una civilización que haría felices a todos los hombres..."[3]

Pero los socialistas utópicos no eran exponentes del proletariado, que por entonces aún no se había configurado como clase, sino de la parte de la población pequeñoburguesa proletarizada que podríamos llamar con más exactitud preproletariado; no acertaban a ver el camino de la transformación socialista de la sociedad, rechazaban la revolución (para lo que invocaban la de 1789, sin comprender que no había conducido al socialismo porque no había sido una revolución socialista) y repudiaban la lucha de clases; para ellos la instrucción, la educación, la colaboración de clases, el atraer al lado del socialismo a los capitalistas y, en general, a los que estaban en el poder, la organización de colonias socialistas modelo, etc. constituían el único camino capaz de llevar al socialismo. Los socialistas utópicos eran idealistas en la interpretación del proceso sociohistórico. El socialismo lo entendían como un ideal de la razón y no como un ideal de determinada clase social; pretendían demostrar que la transformación socialista de la sociedad era también favorable para los capitalistas.

En las obras de Marx y Engels encontramos muestras del elevado juicio que les merecieron las ideas racionales de Saint-Simon, Fourier y otros socialistas utópicos. Al propio tiempo, los fundadores del marxismo pusieron totalmente al descubierto la precariedad de las ideas utópicas sobre las vías de transición al socialismo, criticaron las bases idealistas de las doctrinas de los socialistas utópicos y la negación por éstos del significado progresista de la lucha de clases, así como su aislamiento sectario con respecto al movimiento proletario y su tendencia al compromiso con las clases dominantes. Con su reelaboración crítica de las ideas racionales del socialismo utópico, los fundadores del marxismo asentaron el socialismo sobre cimientos materialistas científicos, lo entroncaron con la doctrina de la plusvalía y construyeron las bases del socialismo científico generalizando teóricamente la experiencia histórica; en suma, convirtieron el socialismo de utopía en ciencia, lo que

---

[3] C. Marx y F. Engels. *Obras*, ed. en ruso, t. 19, pág. 196. (En lo sucesivo, *Obras*, t., pág.)

también tuvo inmensa significación para el desenvolvimiento de la filosofía del marxismo.

En su creación de una forma nueva, más elevada, de filosofía materialista, Marx y Engels no se limitaron a reelaborar con una visión crítica revolucionaria las doctrinas precedentes acerca de la sociedad, sino que también generalizaron teóricamente los grandes descubrimientos de las ciencias naturales del siglo XIX, que conducían necesariamente a una comprensión materialista dialéctica de la naturaleza. Vemos, pues, que toda la trayectoria precedente del conocimiento abonó la aparición del marxismo.

2. La formación de las concepciones filosóficas de Marx y Engels

La creación de la filosofía del marxismo constituye un proceso histórico que cubre aproximadamente diez años, desde finales de la década de los 30 hasta finales de los años 40 del siglo XIX. En este lapso se elaboran las concepciones filosóficas de Marx y Engels, que no se convirtieron de repente en los guías e ideólogos de la clase obrera, en los creadores del materialismo dialéctico y del materialismo histórico.

Carlos Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris (provincia renana). Su padre, un conocido abogado, era hombre de opiniones democrático-burguesas progresistas, pero sin concomitancias revolucionarias. Terminados los estudios en el liceo, el joven Marx ingresó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn y luego en la de Berlín. Su padre quería hacer de él un abogado, un funcionario del Estado, pero ya en aquellos años estudiantiles Marx es un adversario irreconciliable del régimen social imperante en Alemania.

Federico Engels, como Marx, es oriundo de la provincia renana, entonces la más avanzada de Alemania en el sentido capitalista. Engels nació el 28 de noviembre de 1820 en Barmen; su padre era un fabricante del textil. En el seno de su familia dominaban las opiniones políticas reaccionarias y el

pietismo. No se le dejó siquiera que terminase los estudios en el liceo, pues se quería hacer de él un comerciante. Su perseverante trabajo como autodidacta y su participación en las luchas políticas le llevaron a las actividades revolucionarias.

Para crear la ideología científica de la clase obrera y su cosmovisión filosófica, Marx y Engels tuvieron ante todo que romper con las ideas reinantes en su medio, superar las concepciones que les imbuían en la familia, en la escuela, etc. Pero esto era insuficiente. Era necesario comprender a nivel teórico el desarrollo socio-histórico, la lucha de clase del proletariado, reelaborar con sentido crítico revolucionario las conquistas del pensamiento social precedente. Todo esto no se podía hacer sino desde las posiciones de la clase obrera, que son radicalmente hostiles a la ideología burguesa.

En el proceso histórico de la formación de la filosofía del marxismo hay que distinguir dos fases fundamentales: 1) el paso de Marx y Engels del idealismo y del democratismo revolucionario al materialismo dialéctico y al comunismo científico, que culmina a principios de 1844, y 2) la elaboración de las proposiciones fundamentales del materialismo histórico, que termina con la creación de las primeras obras del marxismo maduro: *Miseria de la filosofía* (1847) y el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). La fuerza motriz principal de este complejo y multifacético proceso fue la vehemente lucha de Marx y Engels por los intereses de los trabajadores, contra los partidarios declarados y ocultos de la opresión y la explotación del hombre por el hombre.

Del idealismo y el democratismo revolucionario al materialismo dialéctico y al comunismo científico

La primera obra científica del joven Marx fue su tesis doctoral *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro*, que defendió en 1841. En este trabajo, Marx sustenta todavía el punto de vista idealista hegeliano: considera que la fuerza propulsora de la historia de la humanidad es el desarrollo de la autoconciencia del hombre. Pero la propia elección del tema, es decir, el interés de Marx

por los materialistas de la antigüedad, especialmente por el epicureísmo, revela sus discrepancias con Hegel.

Marx destaca elogiosamente el papel de Epicuro en la historia de la filosofía y subraya su contienda contra la religión, contra el temor a las fuerzas desconocidas, míticas, ultramundanas. La religión afirma Marx, está en pugna con una visión racional del mundo y, por ello, la crítica epicúrea de la conciencia religiosa constituye la primera premisa necesaria de la filosofía.

A pesar de su carácter muy específico, la tesis de Marx transpira una ardorosa protesta política ante una realidad social que encadena al individuo. A esa realidad, que se manifiesta con particular teratología en la Alemania semifeudal, opone el joven Marx una filosofía que, a su juicio, debe combatir a todos los dioses del cielo y de la tierra, y, como Prometeo, no inclinar su cabeza ante ellos, sino llevar a los hombres la luz de los conocimientos y de la libertad. "Prometeo —dice Marx— es el más noble de los santos y mártires del calendario filosófico"[4].

Este modo de entender el sentido y el cometido de la filosofía era ajeno a Hegel y a los demás filósofos idealistas, quienes partían de la idea de un mundo racional en esencia y encumbraban la filosofía como ciencia que, por así decirlo, se eleva por encima de la procelosa realidad de las cosas de esta vida. Contra esa secular tradición filosófica, que había sido apoyada por todas las clases dominantes, arremetió el joven Marx, para quien la filosofía es "filosofía de la acción" y está llamada no sólo a satisfacer la curiosidad humana, sino también a realizar una transformación racional del mundo. Desde esta perspectiva llega Marx a la conclusión de que la trayectoria de la filosofía conduce ineluctablemente a la transformación del pensamiento en obra, en *praxis*.

Mientras que para Hegel el período de la historia alemana en que vive es el punto cimero del devenir del espíritu absoluto, cuando llega por fin a este autoconocimiento o autoconsciencia, se sosiega y da por culminado, en lo

---

4 C. Marx y F. Engels. *Primeros escritos*. Moscú, 1956, pág. 25.

fundamental, el proceso histórico mundial, Marx rechaza decididamente la idea hegeliana de la conciliación entre el individuo y una realidad que supuestamente se ha hecho racional. Para Marx está claro que la lucha contra la realidad irracional es ante todo lucha contra las instituciones sociales existentes y, especialmente, contra las estatales.

Marx era consciente de que sus convicciones revolucionarias eran incompatibles con un trabajo en la Universidad, y por ello desechó su propósito inicial de ser docente de la Universidad de Bonn y se inclinó por la actividad política directa; en 1842 pasó a la dirección de la *Gaceta Renana*, de índole liberal, a la que convirtió en órgano de la democracia revolucionaria.

Este paso al periodismo, a la labor política directa, era considerado por el propio Marx como lógico en el desarrollo de una filosofía que no debía flotar sobre el mundo, sino que, "pisando un terreno firme", debía dejar de ser "pura especulación". En los artículos que publica en la *Gaceta Renana* es un intrépido defensor de los intereses políticos y económicos del pueblo trabajador.

Esta actividad contribuye a que el joven Marx se aleje del idealismo, y ya en el período de su trabajo en la *Gaceta Renana* se perfila su paso al materialismo y el comunismo. Marx denuncia al Estado prusiano, viendo en él el custodio de los intereses de los latifundistas, con lo que renuncia a la concepción hegeliana del Estado y del derecho en general como plasmaciones de la moralidad y la libertad. Desde el punto de vista de Marx, el Estado es encarnación de la moralidad y la libertad cuando representa, no los intereses particulares, sino los de las grandes masas populares. Todavía no se percata de que, por su naturaleza, todo Estado significa la dominación política de una clase determinada, lo que le mantiene aún en el terreno de una comprensión idealista de la naturaleza del Estado. Empero, es importante que se manifieste contra un Estado que ampara los intereses de una minoría posesora en contraposición a los intereses de la mayoría desposeída.

Las ideas revolucionarias de la *Gaceta Renana* suscitaban las iras no sólo de la prensa reaccionaria, sino también de la

liberal. *Allgemeine Zeitung* ("Gaceta Universal") de Augsburgo acusó a la *Gaceta Renana* de predicar el comunismo. Marx, en su respuesta, declara que la *Gaceta Renana*, lejos de difundir el comunismo, tiene de él un concepto negativo, refiriéndose en este caso al comunismo utópico, para el que la propiedad privada era resultado de un extravío humano, punto de vista ahistórico con el que Marx, naturalmente, no podía estar de acuerdo. Pero, tras rechazar el comunismo utópico, Marx señalaba que el desarrollo de la gran industria había conferido significación europea al problema del comunismo y que ahora era ya imposible desestimarlo.

En la primavera de 1843 el gobierno prusiano clausuró la *Gaceta Renana* a causa de la propaganda que en ella se hacía de las ideas revolucionarias. Para Marx era de una dureza insufrible trabajar en el ambiente infecto y reaccionario del régimen policíaco prusiano que yugulaba la más mínima manifestación del libre pensamiento. En otoño de 1843 se traslada a París, para editar en colaboración con Arnold Ruge los *Anales Franco-Alemanes*, en los que, sin temor a la censura prusiana, podía exponer sus opiniones con relativa libertad. Ya en París, Marx se encuentra en medio de una impetuosa vida política, en la que participa activamente, a la par que estudia el movimiento obrero, el socialismo utópico francés e inglés, la historia de la revolución francesa y la filosofía de los materialistas franceses del siglo XVIII y de sus precursores.

De este período le proviene la influencia del materialismo antropológico de Ludwig Feuerbach. No obstante, aunque tiene en gran estima la lucha de Feuerbach contra la religión y la filosofía especulativa, señala ciertos defectos de la filosofía de este pensador, para quien la religión es el reflejo falso, alienado, de una esencia antropológica inalterable del hombre. A diferencia de Feuerbach, Marx ve en la religión el reflejo de unas relaciones "deformadas" entre los hombres, y a partir de ahí plantea el problema de la conexión entre la conciencia religiosa y el sojuzgamiento y la explotación del hombre por el hombre. Marx señala que, "por sí misma, la religión carece de contenido; su manantial no se halla en el cielo, sino en la tierra

y, una vez destruida la realidad falseada de la que es *teoría*, perecerá de consunción"[5].

En 1843, Marx sigue adelante en su actitud crítica frente a Feuerbach y, tras caracterizarle como un apasionado de la naturaleza, subraya que el eslabón fundamental para la resolución de los problemas filosóficos y sociales es la teoría y la práctica de la lucha sociopolítica. "Los aforismos de Feuerbach —escribe— no me satisfacen simplemente porque hace demasiado hincapié en la naturaleza y presta muy poca atención a la política. Y, sin embargo, ésta es la única alianza en virtud de la cual la filosofía actual puede convertirse en verdad"[6].

En las cartas escritas a Ruge en 1843 para establecer el programa ideológico y político que tendrían los *Anales Franco-Alemanes*, Marx se opone a una comprensión doctrinaria, dogmática de la teoría social y la filosofía. Los doctrinarios, dice, en lugar de aprender de las masas combatientes, de exteriorizar las tendencias reales y las leyes de la lucha en curso, imponen al movimiento histórico real recetas y panaceas inventadas. En su crítica de la filosofía precedente, que había querido resolver todos los problemas sin que importara hasta qué punto los tenían investigados las ciencias especiales, Marx escribe irónicamente: "Hasta ahora los filósofos tenían en su escritorio la solución de todos los enigmas, y al mundo estúpido y no consagrado le bastaba abrir la boca para atrapar los pollos asados de la ciencia absoluta"[7].

La filosofía, dice Marx, no puede ser una ciencia absoluta, ajena a la vida práctica y a la lucha; la misión de la filosofía y la teoría social no consiste en especular sobre el futuro ni en elaborar unos esquemas que valgan para cualquier tiempo venidero, sino en una "*crítica implacable de todo lo existente*, implacable en dos sentidos: esta crítica no se arredra de sus propias conclusiones y no retrocede ante el choque con los poderes constituidos"[8].

---

[5] Ibídem, pág. 252.
[6] Ibídem, pág. 257.
[7] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 1, pág. 379.
[8] Ibídem.

De esta suerte, ya en 1843 Marx plantea resueltamente la negación de la filosofía en el viejo sentido de la palabra, esto es, propone superar la contraposición de la filosofía, como supuesta "ciencia de las ciencias", a las llamadas ciencias positivas. Con este motivo combate también la separación de la filosofía respecto de la práctica, en particular del movimiento emancipador de los trabajadores. "En consecuencia —escribe Marx— nada nos impide ligar nuestra crítica con la crítica de la política, con una determinada posición de partido en política, y por consiguiente, ligar e identificar nuestra crítica con la lucha *real*"[9]. El estudio de la historia y del movimiento emancipador de los trabajadores le hace comprender la filosofía de un modo nuevo, le hace ver la necesidad de transformarla radicalmente.

La aparición del primer número (doble) de los *Anales Franco-Alemanes* a comienzos de 1844 significó un importante acontecimiento ideológico en aquellos tiempos. Insertaba artículos de Marx y Engels que evidenciaban la coincidencia esencial en las concepciones de los fundadores de la ideología científica de la clase obrera. El alcance histórico de estos trabajos consiste en que en ellos Marx y Engels dan de forma concluyente el paso que lleva del idealismo y el democratismo revolucionario al materialismo dialéctico y al comunismo científico. Precisamente en estos artículos los fundadores del marxismo formulan por primera vez la proposición relativa a la misión histórica mundial del proletariado y exponen las tesis de partida del materialismo dialéctico y del materialismo histórico.

En el estudio de Marx *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* encontramos, junto al análisis de la interpretación hegeliana idealista de la historia, una formulación genial de uno de los principios básicos de la concepción materialista de la historia. Las transformaciones sociales, dice Marx, no pueden llevarse a cabo sólo modificando la conciencia de la gente, sólo criticando teóricamente las relaciones sociales caducas. La fuerza que determina una transformación radical de la vida social no es la crítica, no es la teoría: es la revolución. Bien entendido que Marx no minimiza el alcance de la teoría,

---

[9] Ibídem, pág. 381.

sino que, por el contrario, muestra que en determinadas circunstancias se torna fuerza material para las masas conscientes de la necesidad de la lucha revolucionaria. "Es cierto —escribe Marx— que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas" [10].

Marx aclara que la única fuerza social capaz de derogar las relaciones sociales caducas y liberar al hombre en todos los aspectos es el proletariado, que por su situación en la sociedad burguesa es a la par producto y negación de ella. Mas para que el proletariado pueda cumplir su gran misión histórica necesita una filosofía nueva en sus principios, una filosofía coherentemente revolucionaria que revele en profundidad la esencia de la realidad circundante. "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales* —dice Marx—, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*..." [11].

En el artículo *Sobre la cuestión judía*, publicado también en los *Anales Franco-Alemanes*, Marx combate a los jóvenes hegelianos, en particular a Bruno Bauer, y denuncia la ilusión liberal de que la "emancipación política", es decir, las transformaciones democrático-burguesas, es la liberación definitiva del hombre. Marx reconoce que la emancipación política tiene una significación históricamente progresista, pero le opone la "emancipación humana", la revolución socialista que pone fin a la propiedad privada y a toda esclavización y explotación del hombre.

Estas ideas de Marx tienen un desarrollo posterior en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en los que va elaborando las proposiciones de partida del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, las aplica en su crítica de la economía política clásica burguesa y las toma como fundamento implícito de su concepción del mundo, en esencia ya comunista. Cierto, en los *Manuscritos* Marx aún no se declara comunista y define allí su doctrina de "humanismo real" a

[10] Ibídem, pág. 422.
[11] Ibídem, pág. 428.

diferencia del humanismo burgués, abstracto. La terminología que emplea en los mismos y algunas de las proposiciones que contienen delatan la influencia del materialismo antropológico de Feuerbach, pero los postulados más importantes evidencian la superación de las limitaciones de esta última filosofía en lo fundamental.

La idea principal de los manuscritos de 1844 es la idea del papel determinante del trabajo, de la producción material, en el devenir antropológico y en la trayectoria posterior de la humanidad. El trabajo crea y desarrolla al hombre, pero a la vez consume todas sus fuerzas, todo su tiempo, lo esclaviza, conduce al surgimiento de la propiedad privada, de la explotación, de las clases. Según la terminología de Marx, esto es el "trabajo enajenado", o sea una actividad del hombre que, aun siendo la expresión más importante de su esencia humana, es también una fuerza exterior que le esclaviza y que se manifiesta en la dominación del producto del trabajo sobre el productor. A juicio de Marx, el desarrollo de la producción en las condiciones del capitalismo crea necesariamente las premisas materiales para la supresión del "trabajo enajenado", esto es, para superar la contrariedad recíprocamente excluyente entre el trabajo y el disfrute, entre el trabajo y el despliegue multilateral de la personalidad humana. El supuesto básico para superar la enajenación es la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción. Al ser eliminada la enajenación de los productos del trabajo y de la propia actividad laboral del hombre se instalan las bases para suprimir la enajenación en la vida política y espiritual de la sociedad. Es decir, y en rigor, la transformación comunista de las relaciones sociales.

Los críticos burgueses del marxismo invocan los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* cuando intentan demostrar que Marx infiere sus deducciones comunistas de un análisis especulativo de los conceptos especulativos de "enajenación" y "autoenajenación" tomados de Hegel y Feuerbach. En realidad, Marx no parte de esas nociones abstractas, sino de hechos económicos concretos. El concepto de enajenación adquiere en Marx un contenido nuevo, ante todo económico, que no tiene en Hegel ni en Feuerbach.

La formación de las concepciones filosóficas de Federico Engels atraviesa también la superación del idealismo y del democratismo revolucionario y la elaboración de la teoría del materialismo dialéctico y del comunismo científico. Ya en 1839-1840, en cartas a sus condiscípulos los hermanos Graeber, Engels aparece como un convencido demócrata revolucionario hostil a la monarquía prusiana. "Lo odio (al rey prusiano.— *Autores*) como quizá sólo odie a dos o tres personas más; lo odio a muerte; y aún odiaría más a ese miserable si no lo despreciase tanto... De un monarca sólo espero algo bueno cuando le zumba la cabeza por las bofetadas que le dio el pueblo y cuando los cristales de su palacio han sido rotos por la revolución" [12].

En 1841 llega Engels a Berlín para prestar el servicio militar. Allí conoce a los jóvenes hegelianos, y aunque unido a ellos en las cuestiones filosóficas, sus concepciones democrático-revolucionarias le distinguen de estos radicales burgueses. Por entonces, el gobierno prusiano había invitado a Schelling, ya en plena senectud, a la Universidad de Berlín, para que desde allí combatiera la filosofía de Hegel y de sus seguidores. Engels asistió a las conferencias de Schelling y fue publicando artículos orientados contra su filosofía mística (*Schelling sobre Hegel, Schelling y la revelación, Schelling, filósofo en Cristo*). En ellos, todavía desde un ángulo idealista, critica a Schelling a la par que expone sus propias concepciones. Engels acusa a Schelling de abjurar de los principios de la razón y la ciencia, de antiintelectualismo, de predicar el misticismo, la revelación y la fe, de prosternarse servilmente ante el Estado monárquico. En Schelling ve a un hombre que ha traicionado la idea de la libertad, a un hombre que quiere que la filosofía y la razón se sometan a la religión. Sus trabajos contra Schelling ponen al descubierto las contradicciones existentes en la filosofía hegeliana, entre su método dialéctico y el sistema conservador dogmático. En Hegel, escribe Engels, "los principios siempre ostentan el sello de la independencia y del libre pensamiento; las conclusiones, en cambio —esto nadie lo niega—, son a menudo cautelosas y hasta no liberales" [13].

[12] C. Marx y F. Engels. *Primeros escritos*, pags. 337 y 338.
[13] Ibídem, pág. 397.

A fines de 1842, Engels se traslada a Manchester (Inglaterra), donde trabaja como empleado de una hilandería de la cual su padre era copropietario. En este período comienza a pasar del idealismo y el democratismo revolucionario al materialismo y el comunismo. En dicha transformación desempeña un inmenso papel su participación en la lucha de clase de los obreros ingleses, el conocimiento de su situación, no sólo por lecturas, sino por comunicación directa con los proletarios ingleses.

En Inglaterra empieza a estudiar economía política y, ya antes de conocer a Marx, escribe una notable investigación, *Esbozo de una crítica de la economía política*, que vio la luz en 1844 en los *Anales Franco-Alemanes*. En esta obra critica a los economistas burgueses el reconocimiento incondicional y la perpetuación del principio de la propiedad privada. El convencimiento de esos economistas en la eternidad y la necesidad absolutas de la propiedad privada es para Engels un dogma infundado. Frente a la economía política burguesa afirma que la propiedad privada es el principal origen de todas las contradicciones que desgarran a la sociedad burguesa. La obra de Engels, que más tarde elogiaría Marx, pone al descubierto el carácter burgués de las doctrinas económicas de Adam Smith y David Ricardo y formula los principios de una economía política del proletariado.

En esta obra de Engels la crítica de la economía política burguesa está íntimamente unida a la crítica del régimen capitalista y de sus panegiristas, los maltusianos en primer término. De la mano de esta crítica llega Engels a la conclusión de que se impone la negación revolucionaria del capitalismo y su ideología.

Un segundo artículo de Engels en los *Anales Franco-Alemanes* está dedicado a analizar la doctrina del sociólogo inglés Thomas Carlyle, a quien su áspera crítica de la sociedad burguesa le llevaba a proponer el rechazo del capitalismo, como origen de las múltiples calamidades sociales, y el retorno a un feudalismo que él idealizaba. Frente a estos presupuestos reaccionarios e idealistas del "socialismo feudal" Engels expone las proposiciones científicas del desarrollo progresivo de la sociedad y del papel desempeñado por las masas trabajadoras en ese desarrollo.

En 1844-1845, Engels escribe *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, obra en la que investiga el origen del proletariado industrial y su progresivo empobrecimiento, a la vez que pone de manifiesto el papel histórico del proletariado en la abolición del capitalismo. En esta investigación establece la necesidad de que el proletariado se agrupe en una clase independiente, con sus propios intereses y principios, que son opuestos a la ideología burguesa. "Engels —escribió Lenin— fue el *primero* en decir que el proletariado *no sólo* constituye una clase que sufre, sino que precisamente la miserable situación económica en que se encuentra le impulsa inconteniblemente hacia delante y le obliga a luchar por su emancipación definitiva. Y el proletariado en lucha *se ayudará a sí mismo.* El movimiento político de la clase obrera llevará inevitablemente a los trabajadores a la conciencia de que no les queda otra salida que el socialismo. Por otra parte, el socialismo tan sólo se transformará en una fuerza cuando se convierta en el objetivo de la lucha *política* de la *clase* obrera" [14].

De esta suerte, trabajando cada cual por su lado, estudiando una situación socioeconómica notablemente distinta y profundizando en fuentes téoricas diversas, Marx y Engels llegaron en 1844 a conclusiones semejantes en lo esencial respecto de la vida social y las tareas del proletariado. Este mismo año comienza la gran amistad de los fundadores del marxismo, su lucha común contra la ideología burguesa y la elaboración de la ideología científica del proletariado.

La elaboración de las proposiciones fundamentales del materialismo dialéctico y del materialismo histórico

Entre 1844 y 1846 Marx y Engels publican dos notables obras, *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana*, en las que combaten la filosofía idealista preponderante en Alemania, especialmente la filosofía de Hegel y de sus seguidores, los

[14] V. I. Lenin. *Federico Engels. O. C.*, t. 2, pág. 9.

jóvenes hegelianos. A ella oponen su nueva concepción del mundo, la materialista dialéctica. En su resumen de *La Sagrada Familia*, Lenin destaca los lugares donde Marx y Engels formulan las proposiciones fundamentales de su cosmovisión. En particular subraya "la concepción de Marx, casi formulada por completo, sobre el papel revolucionario del proletariado", el enfoque marxiano de la teoría del trabajo como creador del valor y "la idea fundamental de todo su "sistema"..., a saber, el concepto de las relaciones sociales de producción" [15].

Con su aplicación de la dialéctica al análisis de las relaciones capitalistas y de las clases fundamentales de la sociedad burguesa, Marx y Engels muestran, por un lado, que la lucha de clases dimana de leyes objetivas, mientras que por otro explicitan la ley fundamental de la dialéctica materialista, la ley de la unidad y de la lucha de los contrarios. En su notable caracterización de las contradicciones entre el capital y el trabajo, la burguesía y el proletariado, los fundadores del marxismo estudian el aspecto conservador y el revolucionario de esta contradicción principal de la sociedad burguesa y concluyen que el desarrollo de la misma conduce con necesidad objetiva a la revolución socialista.

Frente a los economistas burgueses que no veían en las contradicciones de la sociedad burguesa más que infracciones transitorias del estado normal de equilibrio, Marx y Engels ponen de manifiesto que la propia existencia de la sociedad burguesa se asienta en la interconexión de contrariedades que se excluyen y condicionan mutuamente. Por ejemplo, la anarquía en la producción y el ordenamiento jurídico burgués son inseparables. "...*La anarquía de la sociedad civil* es la base del *estado de cosas público* moderno, como el estado de cosas público es, a su vez, lo que garantiza esta anarquía. En la misma medida en que ambos se contraponen, se condicionan al mismo tiempo mutuamente" [16].

Ante todo Marx y Engels combaten a los jovenes hegelianos en su concepción sociológica, de acuerdo con la cual la

---

[15] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Marx y Engels "La Sagrada Familia". O. C.*, t. 29, pág. 16.

[16] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 2, pág. 130.

autoconciencia, como fuerza propulsora del proceso histórico social, realiza su función destructiva y creadora a pesar de la resistencia del pueblo, calificado como hostil a dicha autoconciencia. A la par que denuncian la esencia antirrevolucionaria de la concepción joven-hegeliana de los héroes y la multitud, Marx y Engels establecen: 1) por sí mismas, desvinculadas de las necesidades sociales, materiales, las ideas son impotentes; 2) la fuerza decisiva del progreso social son las masas populares, cuyo papel en la dinámica de la sociedad se incrementa por fuerza de ley; 3) las grandes figuras históricas expresan necesidades, intereses sociales concretos de clases determinadas y por ello son realmente grandes personalidades.

La Sagrada Familia es una obra que todavía se encuentra bajo una fuerte influencia del materialismo antropológico de Feuerbach, y ello explica, en particular, que sus autores caractericen las relaciones sociales capitalistas como deformación de la naturaleza humana, si bien señalan que la sociedad burguesa es una fase históricamente necesaria de la evolución de la humanidad. Los conceptos virtualmente comunistas que aparecen en este texto vienen definidos con el término feuerbachiano de "humanismo real". Marx y Engels superarán esta contradicción entre un contenido radicalmente nuevo y la vieja forma de exposición en sus obras posteriores.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, que aparecen poco después de publicarse *La Sagrada Familia*, Marx critica el carácter contemplativo del materialismo de Feuerbach (ante todo su incomprensión del papel de la práctica en el conocimiento) y sus deficiencias críticas frente a la religión (incomprensión de las raíces sociales clasistas de ésta), y opone al punto de vista de Feuerbach las proposiciones de partida de la gnoseología materialista dialéctica. Marx relaciona el materialismo de Feuerbach y sus precursores con el desarrollo de la sociedad burguesa, y considera a su propia teoría materialista como fundamentación filosófica de la ineluctabilidad de una recomposición cardinal de la sociedad.

La ideología alemana (1845-1846) marca una nueva fase en la elaboración de las proposiciones básicas del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, así como en la fundamentación del comunismo científico, por parte de Marx

y Engels. En dicha obra culminan la crítica del jovenhegelianismo y analizan profundamente sus raíces clasistas, burguesas, al tiempo que llevan a cabo por primera vez un análisis específico de la limitación burguesa de Kant y Hegel. Al afrontar críticamente las interpretaciones idealistas de la historia, Marx y Engels incluyen también en este campo la filosofía de Feuerbach, de quien dicen por vez primera que es materialista sólo en la comprensión de la naturaleza, pero no en la de la sociedad. Los autores de *La ideología alemana* rechazan la pretensión por parte de Feuerbach de considerar como doctrina comunista su teoría ética humanista (burguesa en su basamento). Los fundadores del marxismo se denominan materialistas comunistas y renuncian al difuso término de "humanismo real" que habían venido usando anteriormente.

En *La ideología alemana* se da un nuevo paso hacia la comprensión del principio materialista del reflejo. Si los materialistas premarxistas identificaban de hecho el reflejo y la verdad, pues sostenían que un error no puede ser reflejo de la realidad objetiva, Marx y Engels interpretan de modo dialéctico el principio gnoseológico del reflejo, con lo que sientan las bases de la teoría materialista dialéctica del conocimiento. Esta intelección científica del reflejo como proceso dialécticamente contradictorio, que tiene siempre un contenido objetivo, aunque no siempre se adquiera conciencia de él y se le comprenda acertadamente, permitió a los fundadores del marxismo resolver en el plano materialista el problema de la relación entre la conciencia social y el ser social. Es en este contexto donde formulan la proposición fundamental del materialismo histórico: en todas sus formas, la conciencia social refleja siempre y por doquier el ser social y, en consecuencia, es éste el que la condiciona objetivamente.

Marx y Engels estudian en *La ideología alemana* el papel de la producción en el desarrollo de la sociedad, formulan los conceptos de fuerzas productivas y relaciones de producción ("formas de comunicación", según decían entonces los autores), consideran la lucha de clases como un fenómeno sujeto a leyes y condicionado por las relaciones de producción dimanantes de la propiedad privada, y señalan que las revoluciones sociales obedecen a leyes objetivas y que nada puede evitar la

transición hacia una sociedad sin clases a través de la revolución comunista.

Las ideas preponderantes en una sociedad, dicen los fundadores del marxismo, son las ideas de la clase dominante; el Estado, cualquiera que sea su forma, monarquía, república democrática, etc., es siempre la dictadura política de la clase poseedora de los medios de producción. Es este planteamiento el que conduce a Marx y Engels a la idea de la dictadura del proletariado.

Crítica del socialismo pequeñoburgués

Partiendo de una comprensión materialista de la historia, Marx y Engels combaten el socialismo pequeñoburgués alemán, cuyos exponentes se autodenominaban "verdaderos socialistas" (Moisés Hess, Carlos Grün, Otto Lüning). Los "verdaderos socialistas" oponían sus concepciones al socialismo utópico francés e inglés pero, lejos de ultrapasar las doctrinas de Saint-Simon, Fourier y Owen, las empeoraban despojándolas de sus gérmenes de comprensión científica, materialista, de la vida social y del ideal socialista, e intentaban inferir teóricamente los principios socialistas de la proposición hegeliana y feuerbachiana acerca del hombre. Estos ideólogos pequeñoburgueses se sentían horrorizados ante la perspectiva de la proletarización del pequeño productor y soñaban con impedir el desarrollo del capitalismo; para ellos, el socialismo era el reino de los pequeños propietarios, los campesinos y los artesanos.

Marx y Engels sometieron a una rigurosa crítica las lucubraciones abstractas, especulativas, del "verdadero socialismo" y mostraron que, como crítica del capitalismo desde la derecha, esta corriente no era un desarrollo de teoría socialista. El ideal socialista, dicen Marx y Engels, no tiene un carácter al margen de la lucha de clases: en su forma científica y revolucionaria está indisolublemente vinculado con el proletariado como reflejo de su situación y sus intereses.

De esta suerte, al crear el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, Marx y Engels combaten no sólo la ideología burguesa, sino también la pequeñoburguesa, espe-

cialmente el socialismo utópico pequeñoburgués. En este plano es evidente la gran importancia de la *Miseria de la filosofía*, obra en la que Marx critica en todos sus aspectos el libro *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, del socialista pequeñoburgués francés Pedro Proudhon. Autor de la célebre frase "La propiedad es un robo", Proudhon entiende por tal sólo la gran propiedad capitalista, a la que opone, considerándola justa y en plena consonancia con la naturaleza del hombre, la del pequeño productor, a la que llama posesión. Marx ataca resueltamente esa idealización reaccionaria de la propiedad pequeñoburguesa y muestra que las relaciones capitalistas no nacen en el vacío, sino que son consecuencia del desarrollo de la pequeña producción mercantil.

Proudhon afirmaba que la propiedad capitalista era resultado de una infracción, de una aplicación desatinada y falseada de la ley del valor. Para este utópico la ley del valor era la única base posible y racional del trueque de mercancías entre los productores, cuyos intereses naturales (esto es, independientes del desarrollo histórico) condicionaban la existencia de la división del trabajo. Marx explica que la existencia del capitalismo no contradice la ley del valor y, en consecuencia, un intercambio equivalente. No es perfeccionando y "corrigiendo" las leyes que le son propias como se puede abolir el capitalismo, sino mediante la transición revolucionaria a un nuevo sistema de relaciones de producción con las nuevas leyes internas objetivas que le son inherentes.

Marx muestra que Proudhon, que se llamaba dialéctico y pretendía haber elaborado científicamente el método de Hegel, permanecía en el terreno de la metafísica, ya que para él las categorías económicas del capitalismo eran principios de la razón humana que existían desde siempre y, si bien podían ser aplicadas de modo diverso, no podían verse reemplazadas por nuevos principios económicos. En su crítica de la metafísica del proudhonismo, Marx elabora la comprensión dialéctica de las categorías económicas y establece que reflejan relaciones de producción históricamente transitorias y, por tanto, son tan transitorias como éstas. Aunque hablaba prolijamente de las contradicciones dialécticas del capitalismo, Proudhon las entendía de un modo sumamente simplificado, afirmando, por

ejemplo, que la contradicción básica del capitalismo estribaba en la existencia de dos aspectos opuestos: el bueno (la riqueza) y el malo (la pobreza). Había que podar al capitalismo el lado malo y conservar el bueno. Proudhon no comprendía que bajo el capitalismo lo malo y lo bueno son inseparables, pues la riqueza, en su forma capitalista (la propiedad privada sobre los medios de producción), engendra inexorablemente la miseria, y ésta (la carencia de medios de producción entre el grueso de trabajadores) engendra la riqueza de los capitalistas. Lo que se debe destruir, pues, no es un aspecto u otro del sistema capitalista, sino el modo capitalista de producción globalmente, conclusión revolucionaria ésta a la que Marx llega merced a su *comprensión científica, dialéctica, de las contradicciones internas del régimen capitalista.*

A la par que iban elaborando el materialismo dialéctico y el materialismo histórico como cosmovisión proletaria radicalmente nueva, Marx y Engels desplegaban una labor incesante para formar un partido comunista que fuera el destacamento de vanguardia del proletariado revolucionario, cosa que lograron en 1847 al constituirse la Liga de los Comunistas, cuyo programa es el famoso *Manifiesto del Partido Comunista,* escrito por sus fundadores entre diciembre de 1847 y enero de 1848. La consigna revolucionaria de la Liga "¡Proletarios de todos los países, uníos!" queda plenamente fundamentada en sus varias facetas. El eje de esta obra genial es la idea de la dictadura del proletariado, cuya necesidad ponen al descubierto mediante el análisis de la esencia y el desarrollo del sistema capitalista, la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía. En cuanto al alcance filosófico del *Manifiesto del Partido Comunista,* Lenin dice: "Esta obra expone, con una claridad y una brillantez geniales, la nueva concepción del mundo, el materialismo consecuente, aplicado también al campo de la vida social, la dialéctica como la más completa y profunda doctrina del desarrollo, la teoría de la lucha de clases y del papel revolucionario histórico mundial del proletariado como creador de una sociedad nueva, de la sociedad comunista" [17].

---

[17] V. I. Lenin. *Carlos Marx. O. C.*, t. 26, pág. 48.

Con el *Manifiesto del Partido Comunista* culmina la formación del marxismo y de su base filosófica, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

Rasgos fundamentales de la revolución en filosofía realizada por Marx y Engels

El estudio de las circunstancias históricas, de las fuentes teóricas y de las premisas científico-naturales del surgimiento del marxismo, el examen de los elementos básicos del proceso de formación de la filosofía del marxismo permiten definir someramente en qué consiste la revolución en filosofía realizada por los fundadores del marxismo.

Marx y Engels elaboraron una concepción científica del mundo, la filosofía de la clase obrera y de su partido comunista, que difiere cualitativamente de todas las precedentes, incluidas las doctrinas filosóficas progresistas. Los fundadores del marxismo unieron en un todo inescindible la dialéctica y el materialismo, elaboraron la dialéctica materialista (opuesta a la dialéctica idealista hegeliana), crearon la teoría materialista del proceso histórico social. Fue ésta precisamente la expresión directa e inmediata de la revolución en filosofía llevada a cabo por Marx y Engels. Los fundadores del marxismo reiteraron que negaban la filosofía en la acepción que hasta entonces tuviera esta palabra, es decir, negaban la contraposición —característica en el período anterior— entre la teoría filosófica y la actividad práctica (especialmente el movimiento emancipador de los trabajadores), la contraposición entre la teoría filosófica y las ciencias positivas de la naturaleza y las de la sociedad, comúnmente juzgadas como conocimientos de rango inferior que la filosofía tenía derecho a desdeñar. Qué duda cabe, algunos de los representantes más destacados de la filosofía premarxista ya habían tratado de acabar con la idea de que la filosofía no tenía nada que ver con los intereses prácticos y se limitaba a estudiar de modo imparcial la realidad, pero ninguno de ellos supo fundamentar en el terreno materialista la unidad de la filosofía y la práctica social.

La vieja filosofía se oponía a las ciencias positivas de la naturaleza y de la sociedad como una "ciencia de las ciencias" que no extraía sus proposiciones de los datos de las investigaciones científicas concretas, sino de los principios de la razón. Los filósofos premarxistas que consideraban injustificada tal contraposición e intentaron superarla no pudieron resolver este problema; solamente la interpretación materialista de la naturaleza y la sociedad y la concepción dialéctica del desarrollo permiten comprender cuál es la verdadera situación de la filosofía en el sistema de conocimientos científicos de la naturaleza y la sociedad, definir científicamente el objeto de la filosofía y poner coto, con ello, a la oposición entre el saber filosófico y el de las demás ciencias. Marx y Engels resolvieron este magno problema y gracias a ello convirtieron la filosofía en una verdadera concepción científica del mundo.

La creación del materialismo histórico es la más alta expresión de la revolución llevada a cabo por el marxismo en el terreno de la filosofía. "El *materialismo histórico* de Marx —escribió Lenin— es una conquista formidable del pensamiento científico. Al caos y a la arbitrariedad, que hasta entonces imperaban en las concepciones relativas a la historia y a la política, sucedió una teoría científica asombrosamente completa y armónica, que muestra cómo de un tipo de vida social se desarrolla, en virtud del crecimiento de las fuerzas productivas, otro más alto, cómo del feudalismo, por ejemplo, nace el capitalismo" [18].

Marx y Engels destacaron la auténtica base generadora de toda diversidad en las relaciones sociales, la producción de los bienes materiales, cuya dinámica determina los demás aspectos de la vida social. El estudio de la producción material y de su fuerza productiva principal —las masas trabajadoras— les llevó a una deducción de suma importancia: el papel decisivo de las masas trabajadoras en la historia.

Los más destacados precursores de Marx y Engels plantearon la necesidad de crear una filosofía científica, entendiéndo-

---

[18] V. I. Lenin. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. O. C.*, t. 23, pág. 44.

la, empero, como un sistema de verdades absolutas instauradas de una vez para siempre. Solamente Marx y Engels demostraron que el saber filosófico, como cualquier otro conocimiento de la realidad, evoluciona sin cesar y nunca llega a una culminación definitiva. La filosofía no puede ni debe ser una "ciencia absoluta" que pretenda "resolver todos los enigmas". Por ello no hay razón alguna para contraponer la "filosofía de la naturaleza" a las ciencias naturales; la "filosofía de la historia" a la historia como ciencia; la "filosofía del derecho" a la jurisprudencia, etc.

El materialismo dialéctico y el materialismo histórico creados por Marx y Engels no son una "ciencia de las ciencias" que desdeñe las proposiciones teóricas de las demás ciencias. Si las ciencias concretas estudian formas determinadas del movimiento de la materia y las leyes específicas que les son inherentes, la filosofía marxista —el materialismo dialéctico y el materialismo histórico— es una concepción científica del mundo que estudia las leyes comunes a todas las formas —física, biológica, social— del movimiento de la materia. La revolución llevada a cabo por Marx y Engels en filosofía significó la transformación de ésta en una concepción científica del mundo indisolublemente entroncada con el movimiento emancipador de la clase obrera y la transformación comunista de las relaciones sociales. Gracias al marxismo, la filosofía, que había agotado las posibilidades de progreso en el ámbito burgués, se tornó una gran fuerza ideológica del desarrollo social.

CAPITULO II

DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO POR MARX Y ENGELS DESDE LAS REVOLUCIONES DE 1848 HASTA LA COMUNA DE PARIS

1. Circunstancias históricas

El período del marxismo inmediatamente posterior al de su nacimiento se inicia con las revoluciones democrático-burguesas de 1848 y termina con la Comuna de París, que por vez primera asestó un rudo golpe al sistema capitalista. Este período, como dijo Lenin, de tempestades y revoluciones, es el de la culminación de las transformaciones democrático-burguesas en Europa Occidental. En el transcurso de estas transformaciones la burguesía se convierte en una fuerza social contrarrevolucionaria que se opone a la ulterior democratización de la vida social. Desde este momento, sólo el proletariado y las masas trabajadoras no proletarias que lo apoyan luchan realmente por la democracia, y en virtud de lo cual esta lucha (burguesa por su contenido en aquellas circunstancias históricas) muestra tendencia a convertirse en lucha por el socialismo. Ahora bien, la burguesía, pese a su hostilidad a las transformaciones democrático-revolucionarias, sigue ejerciendo la hegemonía en las revoluciones de 1848, lo que comporta inevitablemente su fracaso.

Sin embargo, la reacción política que impera en Europa Occidental tras la derrota de las revoluciones de 1848 no puede impedir que el movimiento obrero siga su marcha ascendente y se vaya sustrayendo a la influencia de la burguesía liberal. A comienzos de los años 70, a raíz de la guerra franco-prusiana, culmina la unificación nacional de Alemania. Por esta misma época, aproximadamente, en el transcurso de la lucha por la

independencia, Italia logra crear el Estado nacional único. "A partir de 1861 —escribe Engels— comienza en Rusia un desarrollo de la industria moderna a escala digna de una gran nación"[1]. El capitalismo también se convierte en el sistema dominante de las relaciones de producción en los países de Europa Oriental.

En los Estados Unidos, donde la producción capitalista avanza a ritmo acelerado, la victoria de los confederados sobre el Sur esclavista en la Guerra de Secesión (1861-1865) intensifica este proceso. Las cada vez más frecuentes crisis de superproducción, el desempleo, la progresiva polarización de la riqueza de los burgueses y la miseria de los obreros, todo ello consecuencias inevitables de la ley universal de la acumulación capitalista, de la concentración y centralización del capital, contribuyen a disipar las ilusiones democrático-burguesas en el seno de la clase obrera y a forjar la conciencia proletaria, revolucionaria, de las masas obreras. En este proceso ideológico desempeña un inmenso papel la propagación de la concepción marxista del mundo. Si a comienzos del período estudiado el marxismo está lejos de ser la doctrina predominante, cuando finaliza ha desplazado en gran parte a las diversas formas utópico-pequeñoburguesas de socialismo que anteriormente prevalecían dentro del movimiento obrero organizado.

El afianzamiento del modo de producción capitalista y la intensificación de las contradicciones antagónicas que le son inherentes, de un lado, y la lucha del marxismo contra la ideología burguesa y pequeñoburguesa, de otro, hacen que en los países más importantes de Europa Occidental y, en parte, más allá de sus límites, el marxismo se convierta por fuerza de ley en la ideología científica reconocida del movimiento emancipador del proletariado. "...El socialismo premarxista —señala Lenin— *se extingue*. Nacen los partidos *proletarios* independientes: la Primera Internacional (1864-1872) y la socialdemocracia alemana"[2].

---

[1] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 38, pág. 264.

[2] V. I. Lenin. *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx. O. C.*, t. 23, pág. 2.

La I Internacional fue la encarnación de la consigna revolucionaria "¡Proletarios de todos los países, uníos!". Agrupaba a las organizaciones obreras de Alemania, Francia, Inglaterra, España y otros muchos países. El Consejo General de la Internacional, cuya alma eran Marx y Engels, realizó una labor perseverante en la educación ideológica de la clase obrera y de sus organizaciones políticas unidas en la Asociación Internacional de Trabajadores. La lucha de Marx, Engels y sus partidarios contra el reformismo de los sindicatos ingleses y el anarquismo de los seguidores de Proudhon y Bakunin, la lucha contra el oportunismo de Fernando Lassalle y sus adeptos en el movimiento obrero alemán, desempeñó un papel inmenso en el proceso de fusión de la ideología socialista científica con el movimiento obrero espontáneo. Gracias a esta lucha fue posible constituir partidos proletarios revolucionarios en varios países de Europa.

2. Las ideas sociológicas más importantes que generalizan la experiencia de las revoluciones de 1848

Al generalizar teóricamente la experiencia histórico-social y la experiencia del movimiento obrero en particular, Marx y Engels concretaron y enriquecieron su doctrina con nuevas proposiciones. Entre 1848 y 1852 publicaron obras que resumen la experiencia de las revoluciones de 1848, como son *Revolución y contrarrevolución en Alemania, La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* y *El Dieciocho brumario de Luis Bonaparte.* En ellas desarrollan ante todo su doctrina de la dictadura del proletariado y la revolución.

En su análisis de la revolución francesa de 1848 y de las causas de su derrota, Marx llega a una conclusión no esbozada siquiera en el *Manifiesto del Partido Comunista*: la clase obrera, al llevar a cabo la revolución socialista, no puede limitarse a tomar el poder para utilizar el viejo aparato estatal en interés de las transformaciones socialistas; este aparato estatal burocrático-militar debe ser desmantelado, destruido.

Al generalizar la experiencia de las revoluciones burguesas, Marx escribió: "Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor" [3]. Lenin cita esta genial proposición y valora del siguiente modo su lugar en el desarrollo de la teoría marxista: "En este notable pasaje el marxismo avanza un trecho enorme en comparación con el *Manifiesto Comunista*. Allí, la cuestión del Estado planteábase todavía de un modo extremadamente abstracto, operando con las nociones y las expresiones más generales. Aquí se plantea ya de un modo concreto, y la conclusión a que se llega es extraordinariamente precisa, definida, prácticamente tangible: todas las revoluciones anteriores perfeccionaron la máquina de Estado, y lo que hace falta es romperla, destruirla" [4]. ¿Qué debía reemplazar a este aparato estatal burocrático-militar burgués? Como veremos más adelante, Marx y Engels abordan este problema a la hora de resumir la experiencia de la Comuna de París. De tal suerte, la proposición acerca de la necesidad de desguazar el aparato estatal burgués deducida de la experiencia de las revoluciones democrático-burguesas en las que el proletariado había sido derrotado, entre otras razones por haber dejado incólume la vieja máquina estatal, cobraba nuevo impulso y se concretaba como núcleo principal del marxismo: *la doctrina de la dictadura de la clase obrera.*

Partiendo de la experiencia de las revoluciones de 1848, Marx y Engels expusieron la idea de la revolución permanente, y, en este contexto, bocetaron la doctrina marxista de la hegemonía del proletariado en las revoluciones democrático-burguesa y socialista y de la alianza entre la clase obrera y los campesinos. Mediante el análisis de las fuerzas motrices de la revolución burguesa en una época en que la burguesía se convierte ya en clase contrarrevolucionaria, Marx y Engels infirieron que el proletariado podía ser la fuerza dirigente de la lucha por la culminación de las transformaciones democráti-

[3] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 8, pág. 206.
[4] V. I. Lenin. *El Estado y la revolución. O. C.*, t. 33, pág. 28.

cas, gracias a lo cual y en circunstancias objetivas determinadas, la revolución democrático-burguesa se transforma en revolución socialista. La idea de la revolución permanente concreta la comprensión marxista de la contraposición radical entre la revolución burguesa y la proletaria; no existe entre ellas ningún abismo, sino que la primera se transforma en la segunda cuando se dan las circunstancias objetivas y los factores subjetivos necesarios.

En el período de las revoluciones de 1848 emergieron a primer plano las ideas políticas del marxismo; en los decenios posteriores del período considerado se acometió como tarea primordial la investigación de las leyes objetivas del surgimiento, el desarrollo y la desaparición del modo capitalista de producción. Aunque Marx y Engels ya habían expuesto en el período de formación de su teoría las proposiciones básicas de la economía política científica del proletariado, hasta las décadas de los 50 y los 60 no llevaron a cabo una elaboración integral de la teoría de la plusvalía y el estudio de los procesos que condicionan la ineluctabilidad económica del socialismo.

En vísperas de 1848, Marx y Engels entendían que la época de las revoluciones proletarias estaba al caer. Como señala Lenin, el capitalismo les parecía decrépito y el socialismo, próximo. Engels escribiría más tarde que estas concepciones acerca de las perspectivas históricas de la revolución proletaria se asentaban en una idea equivocada sobre el grado de madurez del modo capitalista de producción, idea que por lo visto obedecía a que en los años 40 del siglo XIX no se había configurado plenamente la doctrina económica del marxismo. Así pues, las enseñanzas extraídas de las revoluciones de 1848 y la posterior expansión del capitalismo plantearon la tarea de profundizar en el estudio de las leyes económicas del capitalismo, llevada a cabo por Marx en una serie de investigaciones económicas y, ante todo, en *El Capital*, la obra cumbre del genio de Marx. El primer tomo de *El Capital* apareció en 1867.

La elaboración del socialismo científico y de la economía política marxista recababa necesariamente el desarrollo del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. Para demostrar la inevitabilidad histórica del socialismo era menes-

ter investigar el problema filosófico de la ley objetiva histórica en general, el problema de la correlación entre la forma evolutiva y la revolucionaria del desarrollo y el de la unidad y la lucha de los contrarios. En particular, era imprescindible elaborar perfectamente un método de investigación nuevo, dialéctico, que fuera por principio opuesto a la dialéctica idealista hegeliana. Los fundadores del marxismo resolvieron este problema en sus obras del período que nos ocupa. Cabe destacar la primordial importancia que tuvieron para la ulterior elaboración de la dialéctica materialista y de la interpretación materialista de la historia las obras económicas de Marx *Contribución a la crítica de la economía política* y *El Capital.*

3. El desarrollo del materialismo dialéctico en las obras económicas de Marx durante las décadas de los 50 y los 60

En el epílogo a la segunda edición del primer tomo de *El Capital* Marx puntualiza: "Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto es la simple forma en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre" [5].

Marx formula aquí el punto de arranque de su dialéctica: la solución materialista al problema cardinal de la filosofía. En el lugar ocupado anteriormente por el automovimiento lógico de los conceptos pone Marx el proceso objetivo del desarrollo de la materia. La actividad del pensamiento consiste, según Marx, en que el pensamiento no es un reflejo pasivo de la realidad exterior, sino una "transformación" de lo material, esto es, su modelo ideal, que no coincide con el objeto material tal como

[5] C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 21.

se nos aparece superficialmente y se refleja en la percepción sensorial. La dialéctica marxista presupone: a) una comprensión más profunda de la realidad material como posesora de leyes internas de desarrollo inherentes a ella; b) una comprensión más profunda que en Hegel del proceso cognoscitivo como reflejo complejo, contradictorio, mediatizado, de los objetos materiales en la conciencia del hombre social cognoscente y transformador de la realidad material a través de la práctica.

En este mismo epílogo señala Marx que, en su aspecto más profundo y racional, la dialéctica es incompatible con los intereses clasistas de la burguesía. Dichos intereses impulsan al burgués a la apología de lo existente, mientras que la dialéctica científica, materialista, incluye en la inteligencia positiva de lo que existe la necesidad de su negación. La dialéctica materialista considera toda forma de la realidad en su movimiento y, por consiguiente, como algo transitorio; una dialéctica, dice Marx, "crítica y revolucionaria por esencia... y sin dejarse asustar por nada" [6].

Planteamiento materialista dialéctico del problema de la ley

Para Hegel, que reducía las fuerzas propulsoras del devenir al conocimiento, al pensamiento como actividad de un sujeto absoluto (la "idea absoluta" o Dios), el problema de la *ley del desarrollo* prácticamente no existía. Tanto en *La ciencia de la lógica* como en sus otras obras dedica poca atención al concepto de ley. Para Marx, la dialéctica es la ciencia de las leyes más generales del desarrollo del ser y del conocimiento; el lugar de un espíritu "libre" y supuestamente autónomo de la materia pasa a ocuparlo el vínculo real, el condicionamiento recíproco, que existe entre los fenómenos materiales, precisamente lo que conforma las leyes del desarrollo de los mismos.

Marx estuvo de acuerdo con la recensión del economista ruso Kaufman, quien escribió que para Marx "lo único

---

[6] Ibídem, pág. 22.

importante es hallar la ley de los fenómenos de cuya investigación se ocupa". Bien entendido que, desde el punto de vista de Marx, lo más importante es la investigación de la ley de la alteración de los fenómenos, de su desarrollo, de la transición de una forma a otra. Marx considera las leyes con óptica histórica, es decir, parte del reconocimiento de que existen leyes específicas propias de las diversas épocas históricas. Esta comprensión materialista dialéctica de la categoría de ley, como de las demás categorías filosóficas; hizo posible la investigación del capitalismo como formación social históricamente transitoria.

Marx estudia en *El Capital* la dinámica de la ley del valor, la ley fundamental de la producción mercantil, y muestra cómo la acción de esta ley conduce al desarrollo de la producción capitalista mercantil y a la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, en virtud de lo cual aparece, sobre la base de la ley del valor, la ley de la plusvalía. La plusvalía era para Adam Smith y David Ricardo una infracción de la ley del valor, que presupone un trueque equivalente entre mercancías de acuerdo con la cantidad de trabajo contenido en ellas. Marx demostró que la plusvalía no derogaba la acción de la ley del valor, sino que suponía el ulterior desarrollo de ésta. Por ejemplo, aunque el capitalista comprara la fuerza de trabajo por su valor (es decir, pagara el valor de los medios para reproducirla), siempre obtendría plusvalía, pues el obrero produce un valor que supera el de la fuerza de trabajo. Esta posee no sólo valor, como toda mercancía, sino también valor de uso, que en este caso significa aptitud de producir más de lo que por sí misma cuesta la fuerza de trabajo. Tal contradicción entre el valor y el valor de uso de la fuerza de trabajo pasaba inadvertida para los economistas burgueses. Marx al detectarla la entronizó como base científica que permitía explicar la explotación capitalista como proceso histórico sujeto a leyes. De esta suerte, Marx puso de manifiesto genialmente una contradicción que no habían podido explicar los más encumbrados economistas burgueses, demostrando que esta contradicción, derivada del específico valor de uso de la fuerza de trabajo, aparece con el desarrollo de la producción mercantil y no puede ser resuelta sino mediante la abolición

revolucionaria de la forma capitalista de la producción social.

Marx evidenció otra contradicción que había llevado a un callejón sin salida a los economistas burgueses. La ganancia de los capitalistas es, *por término medio*, proporcional a la cuantía del capital invertido en la producción de mercancías. Pero desde el punto de vista de la ley del valor, la plusvalía (de la que proviene la ganancia) sólo es proporcional a la cuantía de la parte de capital gastada en la retribución de la fuerza de trabajo, pues son justamente los obreros, y no los edificios, las máquinas, las materias primas, quienes producen la plusvalía. Los economistas burgueses no podían aclarar por qué capitales iguales proporcionaban ganancias iguales aunque las partes gastadas en la retribución de la fuerza de trabajo (capital variable) no tuvieran nada de iguales. Todo consiste, explica Marx, en que la competencia entre los capitalistas y, en consecuencia, la fluctuación de los capitales de una rama a otra comportan la igualación de las ganancias.

Al no advertir el proceso que sigue la redistribución espontánea de la plusvalía, los economistas burgueses llegaban a la conclusión de que los precios de las mercancías no se formaban partiendo del valor, sino del precio de producción, que es igual a la suma de los costos de producción más la *ganancia media sobre el capital. Frente a tal tesis,* Marx demostró que la ley del precio de producción representa un desarrollo ulterior y una modificación de la ley del valor (en consecuencia, de la ley de la plusvalía) en las condiciones de la división capitalista desarrollada del trabajo social. En consecuencia, la universalidad de la ley del valor (y, por lo demás, universalidad de cualquier ley) se expresa en la diversidad de sus formas de existencia y manifestaciones. La unidad de la diversidad: tal es la naturaleza dialéctica de la ley, sin cuya inteligencia tampoco pueden explicarse las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el conocimiento estudiadas por el materialismo dialéctico.

La investigación de la índole del nexo que de acuerdo con la ley enlaza los fenómenos y forma la unidad interiormente contradictoria de la diversidad hace ver a Marx la contradicción dialéctica entre las leyes, de una parte, y sus modificaciones particulares, de otra. Así, con arreglo a la ley del valor, el

precio de la mercancía es la expresión monetaria de su valor. Directamente, empero, el precio de una mercancía representa la expresión monetaria del precio de producción, que dista mucho de ser igual al valor.

Más tarde, los críticos burgueses y revisionistas de Marx afirmaron que en este punto de su obra llega a una contradicción irresoluble: una misma mercancía tiene dos precios distintos, con la particularidad de que, en un caso, el precio lo determina el valor y, en otro, el precio de producción. En previsión de objeciones de tal género, Marx hizo ver que dentro del capitalismo la suma de los precios de todas las mercancías es igual a la suma de sus valores, en tanto que, en virtud de la redistribución de la plusvalía, el precio de una mercancía no puede coincidir con su valor. Así pues, el precio inmediato de una mercancía lo determina el precio de producción, pero, en última instancia, lo determina su valor. Por otro lado, el precio de producción es el valor de la mercancía transformado en el proceso de la competencia. Cuanto acabamos de exponer significa que la contradicción entre la ley y la forma particular en que ésta se manifiesta no es la negación de la ley, sino que, por el contrario, constituye la manifestación dialéctica de su universalidad. Los datos de las ciencias naturales modernas atestiguan que esto es propio no sólo de las leyes sociales, sino también de las leyes de la naturaleza.

Leyes fundamentales de la dialéctica materialista

A la par que pone al descubierto las leyes específicas del desarrollo económico del capitalismo, Marx enriquece el concepto general de ley y asimismo la comprensión científica de las leyes más generales de la dinámica de la naturaleza, la sociedad y el conocimiento. Los críticos burgueses del marxismo sostienen que Marx deduce la necesidad de tales o cuales fenómenos económicos partiendo de las leyes dialécticas más generales, esto es, desdeñando el análisis concreto de toda la diversidad de los hechos económicos. En realidad, Marx parte

de esos hechos, revela las leyes específicas del desarrollo del capitalismo y, en este terreno, asienta la intelección científica de las leyes más generales.

Un ejemplo palmario de esa investigación concreta de las leyes más generales de todo desarrollo es la caracterización por Marx de la ley universal de la acumulación capitalista, según la cual en el seno del capitalismo se produce una repetición permanente de la interdependencia entre la riqueza y la miseria: la acumulación creciente de riqueza en un polo de la sociedad conduce a la creciente miseria en el otro. La acumulación capitalista, lejos de conllevar la desaparición de la miseria, la reproduce de modo continuo como condición principal de la riqueza en su forma capitalista de existencia. La acumulación del capital fuerza una polarización progresiva de la sociedad en clases opuestas y la concentración y centralización de las riquezas en manos de la burguesía, dando lugar, en consecuencia, a la miseria del proletariado. La acción objetiva de la ley universal de la acumulación capitalista endurece por necesidad las contradicciones entre la burguesía y el proletariado, intensifica la lucha de clase del proletariado y aproxima la revolución socialista.

Al tiempo que analiza esta ley específica del capitalismo, Marx investiga los diferentes tipos de contradicciones, la diversidad de formas que adquieren las transformaciones recíprocas de los opuestos, la unidad contradictoria de esencia y fenómeno, de necesidad y casualidad, de posibilidad y realidad, de lo general, lo particular y lo único, etc. *La ley de la unidad y la lucha de los contrarios* es deducida por Marx de una investigación concreta. El alcance de esta deducción estriba en que sirve de principio metodológico para un estudio concreto. La estructura toda de *El Capital* muestra cómo el análisis de las contradicciones que se dan en el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción lleva a descubrir las leyes específicas de este modo de producción. "Marx, en *El Capital* —dice Lenin—, comienza por analizar la *relación* más sencilla, corriente, fundamental, masiva y común, que se encuentra miles de millones de veces en la sociedad burguesa (mercantil): el intercambio de mercancías. En este fenómeno simplísimo (en esta "célula" de la sociedad burguesa), el análisis descubre

todas las contradicciones (respectivamente al germen *de todas* las contradicciones) de la sociedad contemporánea. La exposición que sigue nos muestra el desarrollo (*tanto* el crecimiento *como* el movimiento) de estas contradicciones y de esta sociedad en la Σ (en la suma.-*N. de la Red.*) de sus partes aisladas, desde su principio hasta su fin.

Igual ha de ser el método de exposición (respectivamente de estudio) de la dialéctica en general (pues, para Marx, la dialéctica de la sociedad burguesa es solamente un caso particular de la dialéctica)"[7].

Lenin subraya así que el método de investigación del proceso capitalista empleado por Marx tiene alcance universal. En este sentido dice Lenin que si bien Marx, a diferencia de Hegel, no había dejado "una Lógica con mayúscula" (es decir, no hizo una exposición sistemática de la lógica) nos dejó la lógica de *El Capital.*

El desarrollo consiste en la transición de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, en el devenir de lo nuevo, de lo que antes existía sólo bajo la forma de posibilidad, de germen, en la formación de ese nuevo a lo largo de fases determinadas, en el desdoblamiento de lo único en contraposiciones que se excluyen recíprocamente, etc. En *El Capital,* Marx estudia todos estos procesos en su forma histórica concreta, los investiga a partir de sus manifestaciones más elementales para llegar a las más complejas y desarrolladas. Precisamente por ello tiene alcance universal el método de investigación empleado por Marx en *El Capital.*

La economía política es en Marx la generalización teórica del desarrollo económico del capitalismo y el análisis de los conceptos que lo resumen. Sin embargo, toda investigación lógica de un desarrollo debe ser el compendio de un proceso histórico. Marx comienza la investigación del capitalismo por su "célula" —la mercancía—, es decir, por la relación social que, de un lado, es la más simple en las condiciones del capitalismo, y, de otro, constituye la premisa histórica de la aparición de las relaciones capitalistas. Igualmente, toda investigación teórica de un proceso de desarrollo debe

---

[7] V. I. Lenin. *En torno a la dialéctica. O. C.*, t. 29, pág. 318.

comenzar por el elemento del que partiera históricamente, ya que ese elemento conserva su significación en la estructura del todo investigado que se genera en el curso de la historia.

Junto a la ley de la unidad y la lucha de los contrarios, Marx elabora en *El Capital* otras leyes de la dialéctica materialista. Así, cuando analiza el desarrollo histórico de las formas del valor establece el modo en que la ampliación de la esfera del intercambio mercantil y, en consecuencia, de la masa de mercancías, comporta un cambio cualitativo: la forma casual del valor se va convirtiendo en forma ampliada o desplegada y, luego, en universal. En este proceso se manifiesta la ley de la *transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos.* La investigación del proceso histórico que convirtió el dinero en capital le permite concluir también que los cambios cuantitativos (el aumento de la suma de dinero en manos del poseedor de la mercancía) engendran, llegado cierto momento, una relación social cualitativamente nueva: el capital. El desarrollo de las fuerzas productivas se rige asimismo por esta ley. Hasta un cierto punto, el incremento de aquellas no suscita cambios en el tipo de las relaciones de producción existentes, pero tarde o temprano su progreso da lugar a una transformación cualitativa de las relaciones de producción. Como en todas las esferas, al producirse la transición de los cambios cuantitativos en cualitativos queda al descubierto la contradicción envuelta en este proceso que, en el caso presente, es la contradicción entre el contenido y la forma del desarrollo de la producción social. Así pues, la ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos es la expresión específica necesaria del carácter dialécticamente contradictorio del desarrollo, cuya ley más importante es la unidad y la lucha de los contrarios.

Un lugar preeminente de *El Capital* lo ocupa el análisis de la *ley de la negación de la negación.* Al investigar el prolongado proceso histórico que había transformado en propiedad capitalista la fragmentada propiedad particular de los productores basada en el trabajo propio, Marx caracteriza este proceso expropiador de los pequeños productores como negación, esto es, derogación de la vieja forma de propiedad y

conversión de la misma en su contrario —la gran propiedad capitalista—, para lo cual se hace necesaria la pérdida del control de los medios de producción por parte de los productores. La concentración y centralización del capital es el desarrollo ulterior de esta negación, en el transcurso del cual maduran las premisas (la socialización capitalista de los medios de producción) para que esta negación sea superada, es decir, sea a su vez negada. La revolución socialista destruye la propiedad capitalista, y esta expropiación de los explotadores es una de las manifestaciones de la ley dialéctica universal de la negación de la negación. "...La producción capitalista —escribe Marx— engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su propia negación. Es negación de la negación"[8].

Marx parte de los hechos económicos, los analiza, los generaliza, revela las leyes específicas de su desarrollo, rastrea este desarrollo verificador de la ley dialéctica de la negación de la negación y representativo de una expresión particular y específica de la misma. Así pues, está claro cuán necias son las afirmaciones de los críticos burgueses del marxismo acerca de que Marx deduce de la negación de la negación la necesidad de la revolución socialista.

En la comprensión marxiana de la ley de la negación de la negación las premisas primordiales son: 1) el reconocimiento de la negación como forma necesaria de la transformación cualitativa en todo proceso de desarrollo; 2) el reconocimiento de la negación como negación concreta que no desecha el precedente grado de desarrollo, sino que lo continúa bajo una nueva forma; 3) el reconocimiento de la negación de la negación como unidad de los contrarios y culminación de un ciclo de desarrollo históricamente determinado. En consecuencia, la negación de la negación es, desde el punto de vista marxiano, la ley del desarrollo ascensional en los límites de una época histórica determinada: caracteriza su principio y su fin, a la vez que la transición a una época histórica cualitativamente nueva.

---

[8] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 773.

Cuestiones de la teoría del conocimiento y de la lógica dialéctica

Para crear la teoría materialista dialéctica del conocimiento, Marx establece ante todo su punto de arranque: el concepto de la práctica social, que constituye la base del conocimiento. Marx sigue el desarrollo de las categorías fundamentales de la economía política y muestra que estas categorías, por ejemplo el concepto del trabajo abstracto, entroncan históricamente con determinado nivel de la práctica social. Y ello es también válido para las categorías de cualquier ciencia, para el desarrollo histórico del conocimiento científico en general.

En su teoría del conocimiento, Marx parte, como todos los materialistas anteriores, de la proposición sensualista según la cual la única fuente de nuestros conocimientos la constituyen las percepciones sensoriales del mundo exterior. Sin embargo, a diferencia de los viejos materialistas, pone al descubierto la relación contradictoria entre el pensamiento abstracto y el reflejo sensorial de la realidad. "...Toda ciencia estaría de más —señala Marx— si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente... " [9] La no coincidencia, la contradicción entre esencia y fenómeno se reflejan en el conocimiento como contradicción entre los datos sensoriales de partida y las conclusiones teóricas finales, que no pueden concordar directamente con esos datos aunque se asienten en ellos. Por ello justamente la tarea de toda investigación histórica "es reducir el movimiento visible y puramente aparente al movimiento real e interior..." [10]

La observación directa empírica de las relaciones capitalistas sugiere la idea de que el capital engendra la ganancia; la tierra, la renta; el trabajo, el salario. Los economistas vulgares elevan esta apariencia sensorial a dogma teórico, que es utilizado para la apología del capitalismo. Valiéndose del análisis, Marx revela tras lo aparente la esencia, desenmascara así la economía política vulgar y establece que el trabajo del obrero crea todo el valor y, en consecuencia, la plusvalía, de la

---

[9] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 25, parte II, pág. 384.
[10] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 25, parte I, pág. 343.

que forman parte tanto la ganancia como la renta. Pero Marx no se limita a reducir la ganancia, la renta y el interés a la plusvalía, sino que hace patente el mecanismo de distribución de la plusvalía merced al cual se crea esa apariencia reflejada por la conciencia empírica corriente.

Queda pues claro que la observación empírica no nos engaña al señalarnos que la ganancia y la renta son proporcionales a la cuantía del capital anticipado y al precio de la tierra. Esa observación señala un hecho que existe realmente y por el que se guían los capitalistas en su actividad cotidiana. Pero ese hecho no es más que una apariencia que existe objetivamente y está condicionada por la ley del valor. Este análisis de la dialéctica de la esencia y el fenómeno (de la apariencia, en particular) es uno de los puntos de partida del análisis teórico-cognoscitivo de la relación entre lo sensorial y lo racional. Una de las deducciones principales de ese análisis es la *proposición relativa al importantísimo papel del pensamiento abstracto*, el cual no es sencillamente la suma y significación por medio de palabras de los datos sensoriales, sino un grado de conocimiento cualitativamente nuevo, más elevado.

En el prefacio al primer tomo de *El Capital*, Marx señala que "para analizar las formas económicas, no se puede utilizar ni el microscopio ni los reactivos químicos. La capacidad de abstracción ha de suplir a ambos" [11]. Esta observación de Marx señala, de un lado, la complejidad y la dificultad del conocimiento de los fenómenos sociales; de otro, subraya la significación de la capacidad de abstracción en el proceso del conocimiento científico, observación que guarda relación directa no sólo con la ciencia social, sino también con las ciencias naturales.

Marx enseña que la abstracción científica es un potente instrumento para el análisis del proceso de desarrollo. Ahora bien, no se reduce a la abstracción de lo inesencial, lo único, lo casual. El proceso de conocimiento recaba la parcelación de un proceso complejo y global, para pasar luego al estudio particular de cada uno de sus aspectos esenciales. Congruentemente, Marx examina en el primer tomo de *El Capital* la

[11] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 6.

duda; en el segundo tomo investiga el proceso de circulación capitalista dejando de lado el proceso de producción; en el tercer tomo estudia el modo capitalista de producción en su conjunto, esto es, la unidad de la producción y la circulación. Este ejemplo no sólo ilustra la inteligencia materialista dialéctica de la abstracción, sino que muestra la esencia de la doctrina marxista relativa a la unidad del análisis y la síntesis.

Para estudiar un aspecto del todo es menester separarlo, abstraerlo de las demás partes. Pero cada aspecto debe ser examinado en su concatenación con los restantes, sin lo cual resulta imposible tanto su conocimiento como el del todo como unidad de las partes, los aspectos, etc., diferenciados. En *El Capital* Marx disocia el contenido y la forma de los fenómenos investigados para examinar por separado el uno y la otra, y luego pasa al análisis de su unidad. Ese desdoblamiento del todo y conocimiento de sus aspectos contradictorios es la fase primera, la fase analítica del conocimiento, a la que sigue el estudio de la interacción real de las partes, de los aspectos constitutivos del todo de los procesos. En este punto el análisis se trueca en síntesis y se logra a la postre la inteligencia concreta o multilateral del fenómeno en su determinación interna, en su movimiento, en su mutación, su desarrollo. De esta suerte, una comprensión profunda materialista y dialéctica de la esencia y el alcance de la abstracción científica conduce a una concepción nueva, auténticamente científica, del análisis y la síntesis, procesos que pasan a considerarse en su unidad como formas teóricas del reflejo de la interconexión de los fenómenos y su desarrollo. Un desarrollo posterior de estas ideas es la proposición marxiana relativa al ascenso de lo abstracto a lo concreto.

En contraposición a Hegel, Marx establece que lo abstracto y lo concreto en el pensamiento del hombre representan formas determinadas del reflejo de la realidad objetiva. Por ello, "el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto no es más que el modo mediante el cual el pensamiento asimila lo concreto, lo reproduce como espiritualmente concreto. Sin embargo esto no es en ningún caso un proceso de aparición de lo concreto mismo" [12].

[12] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 12, pág. 727.

El reflejo abstracto de un proceso determinado es una fase necesaria de su conocimiento. Pero aunque vale para conocer los elementos del proceso estudiado, este reflejo abstracto no revela la concatenación de los fenómenos, su contradicción; se limita a fijar ya sean los rasgos generales, ya sean los particulares, ya sean, en fin, los únicos, de los objetos dados. Por tanto, la tarea del conocimiento estriba en avanzar, sin pararse en este peldaño del reflejo lógico de la realidad, hacia el reflejo cada vez más concreto —es decir, multilateral— de la realidad, que pone al descubierto el vínculo interno de los fenómenos estudiados, la unidad de sus diversos aspectos, incluidos los contradictorios, que nos muestra su desarrollo, su cambio, etc. "Lo concreto es concreto —escribe Marx— porque es la síntesis de muchas determinaciones, y por lo tanto, la unidad de lo diverso. En el pensamiento se presenta, por ello, como un proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida, aunque en realidad es el punto de partida efectivo, y, por consiguiente, lo es también en cuanto a la contemplación y la representación"[13]. En el mundo objetivo, lo concreto, con toda su diversidad de aspectos, conexiones y relaciones a él inherentes, precede al conocimiento, es su punto de arranque. Pero el conocimiento no puede reproducir directamente la diversidad de lo concreto; al principio la refleja de modo abstracto, unilateral, y sólo poco a poco, como resultante de la investigación ulterior, reproduce lo concreto como éste es por sí mismo, al margen e independientemente de la conciencia humana. De aquí dimana la conocida proposición del materialismo dialéctico según la cual no existe la verdad abstracta, la verdad es concreta. La verdad concreta es el reflejo multilateral, objetivamente exacto del objeto en estudio. Eminente modelo de concreción de la verdad es la comprensión científica del capitalismo plasmada por Marx en *El Capital*.

Un nuevo progreso en el problema de lo abstracto y lo concreto es la proposición marxiana concerniente a la relación de la investigación lógica con el proceso histórico objetivo que transcurre con independencia de la conciencia del investigador. Este problema, como el de la correlación entre lo abstracto

[13] Ibídem.

y lo concreto, había sido planteado por Hegel. Para este filósofo idealista lo lógico precedía al proceso histórico real, es decir, todo quedaba cabeza abajo. Frente a esta doctrina hegeliana, Marx parte también aquí del principio materialista del reflejo y considera la investigación lógica del proceso de desarrollo como reflejo del proceso histórico, de sus fases fundamentales que van sucediéndose con sujeción a leyes objetivas.

No es fortuito que Marx comience la exposición lógica en *El Capital* por el estudio de la mercancía: la producción mercantil precede históricamente al capitalismo y constituye su premisa objetiva necesaria. Más adelante analiza el valor de cambio de la mercancía, para lo cual investiga ante todo la forma simple o casual del valor, históricamente correspondiente al período de desarrollo de la sociedad en que la producción era en esencia de carácter natural y únicamente una mínima parte de los productos se tornaba mercancía, es decir, se intercambiaba por otros. Un análisis posterior del valor de cambio conduce a Marx a formas más desarrolladas del mismo, las correspondientes a la fase más elevada de la producción mercantil; tales son la forma total o desplegada, la forma universal y, en fin, la forma monetaria del valor. Y también en este caso el análisis lógico del problema es la reproducción teórica del camino histórico realmente seguido por el intercambio mercantil.

Como se sabe, el capitalismo es el estadio superior de la producción mercantil en el que, no sólo los bienes de consumo, sino la propia fuerza de trabajo, se torna mercancía, situación inexistente en las sociedades esclavista y feudal. Congruentemente, Marx pasa del análisis del cambio de mercancías y dinero al análisis del capital y, luego, al de la producción de plusvalía, que constituye el objetivo principal de los capitalistas. La sucesión lógica con que Marx examina todos estos problemas refleja las fases históricas fundamentales de la producción mercantil-capitalista. Marx, empero, pone en guardia contra una representación simplificada de la correlación entre lo lógico y lo histórico. Lo lógico y lo histórico coinciden únicamente en conjunto, en la tendencia, pero no en cada caso concreto, donde son posibles las desviaciones de esa tendencia. Para que lo lógico refleje acertadamente el proceso

histórico objetivo, este proceso debe ser investigado en su necesidad interna y siempre teniendo en cuenta las peculiaridades cualitativas de cada una de sus fases. Marx señala que el capital mercantil, así como el capital a préstamo, precede al industrial, pero ello no significa que el capital industrial deba ser deducido lógicamente de estas formas de capital. Bajo el capitalismo la forma básica del capital es el capital industrial. En la sociedad burguesa tanto el capital mercantil como el capital a préstamo constituyen formas derivadas cualitativamente diferentes de las correspondientes formas de capital que existieron en las épocas precapitalistas. De ahí que Marx las analice tan sólo después de haber examinado el capital industrial.

Cuando Marx habla de lo lógico como reflejo de lo histórico, subraya que la investigación lógica refleja el proceso histórico no como se nos aparece en su forma superficial, y como lo percibimos directamente, sino en consonancia con las leyes objetivas internas del nacimiento y la dinámica de la formación económico-social respectiva.

4. Los problemas del materialismo histórico

En las obras del período que estudiamos, los fundadores del marxismo desarrollan, enriquecen y concretan las proposiciones fundamentales del materialismo histórico, dan la formulación clásica de las leyes más generales del desarrollo social, partiendo de una indagación de la "anatomía" de la sociedad capitalista.

El papel del trabajo, de la producción material, en el desarrollo de la vida social

Una nueva aportación a la doctrina marxista sobre el papel decisivo que desempeña el trabajo tanto en el proceso de formación antropológica del hombre como en su desarrollo posterior es la proposición clásica de Marx relativa al rol

determinante de la producción social en el devenir de todos los aspectos de la vida social.

En el primer tomo de *El Capital* Marx estudia los elementos básicos del trabajo como actividad específicamente humana que distingue al hombre de los demás animales y que constituye el supuesto natural de la existencia de la sociedad. A los animales, subraya Marx, les son propias formas instintivas de trabajo; el hombre se distingue de ellos ante todo porque construye instrumentos de trabajo. En consecuencia, su actividad laboral ostenta un carácter consciente y adecuado a un fin. Los instrumentos de trabajo son el principal indicador del nivel de desarrollo de la producción material. Lo que distingue a las épocas económicas, escribe Marx, no es *lo que* se hace, sino *cómo* se hace, qué medios de trabajo se emplean.

Tenemos, pues, que la esencia de la proposición marxiana sobre el papel decisivo de la producción social no se reduce a admitir que la vida social sería imposible sin la producción de bienes materiales. Esto se sabía ya en la sociología premarxista. Marx entiende la producción no como simple supuesto necesario de la vida humana, sino como base determinante de todas las formas de la vida social y de su desarrollo. Desde esta perspectiva cobra inmensa significación el concepto de "relaciones de producción", importantísima categoría del materialismo histórico.

La producción es por su naturaleza un proceso social. Para producir los hombres contraen determinadas relaciones sociales independientes de su voluntad y de su consciencia, que corresponden a un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Y lo mismo que las fuerzas productivas, resultado del trabajo de las generaciones precedentes, son independientes de cada generación dada, las relaciones de producción no las eligen los hombres a su capricho, sino que se muestran como objetivamente necesarias. Las fuerzas productivas son el contenido del proceso de producción social; las relaciones de producción, su forma necesaria.

Al explicar el concepto de relaciones de producción, Marx señala que éstas incluyen las relaciones de los hombres con los medios de producción (forma de propiedad), las relaciones que

rigen el trueque de los bienes materiales (el intercambio mercantil, por ejemplo) y las relaciones de distribución de productos, vinculadas directamente con una distribución dada de la propiedad sobre los medios de producción. El hecho de que en las distintas épocas históricas existan distintas formas de propiedad obedece a los diferentes niveles de expansión de las fuerzas productivas. Desde este ángulo, Marx somete a profunda crítica los dogmas burgueses acerca del carácter eterno y natural de la propiedad privada, y establece que en fases remotas de desarrollo social, cuando la cota de las fuerzas productivas era sumamente baja, no había nada semejante a la propiedad privada; entonces primaba la forma de propiedad de la comunidad primitiva, que más tarde, merced al progreso de las fuerzas productivas, fue reemplazada por la propiedad esclavista. El progreso posterior de las fuerzas productivas relevó la propiedad esclavista por la feudal. Finalmente, la última forma de la propiedad privada es la propiedad capitalista, que corresponde a un nivel de expansión de las fuerzas productivas relativamente elevado. El progreso de la producción capitalista comporta el conflicto entre las fuerzas productivas y la forma de propiedad privada en que aquéllas se desarrollan. Esta contradicción constituye la base económica de la revolución socialista que destierra la última forma, la forma capitalista, de las relaciones de producción antagónicas e instaura la propiedad social sobre los medios de producción, la cual ofrece posibilidades ilimitadas al desenvolvimiento de la producción social.

El estudio de la trayectoria de las formaciones socioeconómicas y de las leyes de transición de uno a otro modo de producción conducen a Marx al descubrimiento de una de las leyes más generales e importantes del progreso sociohistórico: *la ley de la correspondencia entre las relaciones de producción y el nivel y el carácter de las fuerzas productivas.* Esta ley pone al descubierto el papel determinante de las fuerzas productivas respecto de las relaciones de producción y la dependencia en que éstas se hallan con respecto a las primeras y a su expansión. Al desarrollarse la producción, las fuerzas productivas entran inevitablemente en contradicción con las relaciones de producción, ya formadas en la fase anterior; en las condiciones de una

sociedad clasista antagónica, esta contradicción se convierte inexorablemente en un conflicto, pues la clase dominante pretende preservar las relaciones de producción caducas que constituyen la base económica de su dominación política. Esta situación conduce a la revolución, que implanta nuevas relaciones de producción en consonancia con las nuevas fuerzas productivas.

De esta suerte, la ley descubierta por Marx acerca de la correspondencia entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas pone de manifiesto cuáles son las fuerzas motrices del desarrollo social.

La estructura económica de la sociedad. La base y la superestructura

De entre el conjunto de relaciones, Marx y Engels destacan como fundamentales las relaciones de producción, que determinan los demás vínculos sociales entre los hombres. Marx y Engels llaman estructura económica de la sociedad al conjunto de las relaciones de producción. La estructura económica determina las instituciones políticas, ideológicas, etc. de la sociedad y las concepciones que predominan en ella. Significa esto que las relaciones de producción son objeto de estudio por parte del materialismo histórico en dos aspectos: como forma de desarrollo de las fuerzas productivas y como base del desarrollo de la vida política e ideológica de la sociedad.

Esta proposición acerca del doble papel de las relaciones de producción, o del vínculo orgánico interno que existe entre todos los aspectos de la vida social, y el desarrollo de la producción social y su correspondiente forma, es el eje proposicional a cuyo alrededor gira el materialismo histórico. Partiendo de ahí y resumiendo teóricamente un material fáctico gigantesco, los fundadores del marxismo formulan conceptos como el de formación económico-social y el de modo de producción, las leyes de la lucha de clases y las revoluciones sociales, etc. Estos conceptos fundamentales del materialismo histórico constituyen las premisas teóricas para la investigación histórico-concreta del capitalismo que conduce a Marx y Engels

a importantísimas deducciones sociológicas y, ante todo, a la conclusión concerniente a la ineluctabilidad del tránsito del capitalismo al socialismo mediante la revolución proletaria y la instauración de la dictadura del proletariado.

En una carta a Weydemeyer (1852), Marx escribe: "Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la *existencia de las clases* sólo va unida a *determinadas fases históricas de desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases* y hacia una *sociedad sin clases*" [14]. Es ésta una sucinta y precisa definición de la esencia del comunismo científico, de su diferencia radical respecto de todas las doctrinas socio-políticas precedentes, incluidas las progresistas. Marx prueba estas proposiciones, que fundamentan la inevitabilidad del comunismo mediante la generalización científica materialista de la historia de la sociedad humana, desde sus etapas más remotas hasta las relaciones sociales capitalistas altamente desarrolladas.

La formación económico-social comunista

Aplicando el método del materialismo histórico a la investigación no sólo de la sociedad capitalista, sino también de un futuro sistema social cuyas premisas se configuran en el seno del capitalismo, Marx adelanta genialmente los rasgos del comunismo y pone al descubierto la diferencia radical entre la formación comunista y la anterior sociedad burguesa. El comunismo, aclara Marx, tiene por base económica la propiedad social de los medios de producción como forma de las relaciones de producción que corresponde al elevado nivel de las fuerzas productivas, al carácter social de la producción, y que crea las condiciones para un desarrollo ilimitado de ésta. En su crítica de las ideas pequeñoburguesas acerca del comunismo, Marx explica que el comunismo no deroga la necesidad de trabajar. Esta necesidad constituye el supuesto

[14] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 28, pág. 427.

constante y la fuerza propulsora interna del progreso humano no sólo en las formaciones sociales precomunistas, sino también en el comunismo.

Por lo tanto, el comunismo no se distingue de las formaciones precedentes porque suprima la necesidad de trabajar, sino porque, gracias a una gran expansión de las fuerzas productivas, a la eliminación de las diferencias clasistas y del contraste entre la ciudad y el campo, entre el trabajo manual e intelectual, ofrece las mejores condiciones para una actividad laboral concurrente al multilateral desarrollo físico y espiritual del hombre. La gran producción mecanizada, la automatización, el aprovechamiento global de la ciencia para aumentar el rendimiento del trabajo y para descubrir nuevas fuentes de energía, han de conducir por fuerza de ley a un aumento continuado de la masa de la riqueza social a la par que a una disminución cada vez mayor del gasto de trabajo vivo. Así es como el comunismo hace posible la satisfacción de todas las necesidades históricamente desarrolladas del hombre colectivo y esto dará lugar a la aparición de otras nuevas que serán cubiertas merced a un continuado desarrollo de la producción social. Así pues, la satisfacción de las necesidades del hombre estimulará, de un lado, la producción y, de otro, la aparición de nuevas necesidades sociales. El desarrollo del individuo colectivo, la exteriorización y el perfeccionamiento de todas sus aptitudes será, según Marx, el resultado más importante de la transformación comunista de las relaciones sociales. Y esto, a su vez, se convertirá en una pujante fuerza del progreso de la producción social. La experiencia de la construcción socialista en la URSS y en otros países confirma plenamente estas profundas proposiciones teóricas de Marx y muestra de modo palmario que la emancipación social de los trabajadores es la base de magnos adelantos en el fomento de la producción socialista.

El incremento de la productividad del trabajo significa que en menos tiempo se produce más. Sin embargo, sólo el comunismo puede conceder a los trabajadores todo el tiempo disponible que aparece gracias a la expansión de las fuerzas productivas. "Entonces —di ce Marx— no será ya el tiempo de trabajo, sino el tiempo disponible el que medirá la riqueza. *El*

tiempo de trabajo como medida de la riqueza presupone que la riqueza misma está fundada en la pobreza y el tiempo libre existe *en forma de contrariedad al tiempo adicional de trabajo y gracias a esta contrariedad*, o gracias a que todo el tiempo del individuo es contado como tiempo de trabajo y, por eso, merced a que este individuo queda reducido al rango de simple obrero y subordinado al yugo del trabajo"[15].

La reducción de la jornada laboral, el aumento del tiempo libre, dice Marx, también contribuyen al progreso de la producción comunista. En el comunismo, el tiempo libre no es un tiempo de ociosidad después de un trabajo extenuador, sino algo disponible para el cultivo de las facultades físicas y espirituales del individuo, lo que a su vez contribuirá a incrementar la productividad del trabajo. El comunismo hace del trabajo una necesidad vital del hombre. Claro está, subraya Marx, que tampoco en el comunismo el trabajo será un juego, como afirmaba Fourier. Sin embargo, la necesidad de trabajar será una necesidad personal interna, de todos los miembros de la sociedad, pues gracias a la transformación comunista de las relaciones sociales el trabajo y el desarrollo integral del individuo serán inseparables.

Las caregorías del materialismo histórico

Al elaborar el materialismo histórico como teoría y método de investigación del proceso sociohistórico, Marx y Engels ponen al descubierto, de un lado, las leyes más generales del desarrollo social y, de otro, estudian las épocas históricas y las formaciones económico-sociales cualitativamente distintas, cuya investigación constituye el cometido principal de la ciencia marxista de la sociedad. Respecto al primer punto, Marx establece que todas las épocas históricas del desarrollo de la producción social ostentan determinados rasgos generales que deben ser separados y generalizados. "La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción racional en tanto que separa realmente lo general, lo fija y nos dispensa de las

---

[15] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 46, parte II, pág. 217.

repeticiones"[16]. El análisis de estos rasgos generales muestra que se manifiestan de formas distintas en las diferentes épocas históricas. Ciertos rasgos son comunes a todas las épocas; otros, sólo a algunas; unos constituyen el supuesto necesario de toda producción; otros, sólo el de sus determinadas formas históricas.

Centrándose en este punto de vista, Marx considera, en particular, la relación entre producción y consumo como una de las leyes sociológicas más generales. La producción es la base del consumo no sólo porque crea los artículos que luego se consumen, sino porque la propia necesidad de determinados artículos surge y se atiende gracias al desarrollo de la producción. Desde el punto de vista del idealismo las necesidades anteceden a la producción, pues el idealismo entiende las necesidades humanas de un modo abstracto y no tiene en cuenta su forma histórica concreta. Por el contrario, la interpretación materialista de la historia parte de que las necesidades, en su forma histórica concreta de necesidades determinadas de determinados objetos (y no de necesidades en general), son resultado de la producción. "No sólo el objeto de consumo, sino también el modo de consumo es creado, de esta suerte, por la producción, no sólo objetivamente, sino también subjetivamente".[17]

El estudio de la dialéctica de la producción y el consumo permite a Marx establecer que el consumo no es una consecuencia pasiva de la producción. En primer lugar, la propia producción es consumo de fuerza de trabajo y de determinadas materias primas. En segundo lugar, el consumo crea la necesidad de una nueva producción. Y, finalmente, el mismo consumo personal es también en su base un proceso de reproducción de la fuerza de trabajo. Por ello, producción y consumo son contrarios que se entroncan y transforman dialécticamente uno en otro. "...La producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción. Cada uno de ellos es inmediatamente su contrario. Pero al propio tiempo transcurre entre ellos un movimiento mediatiza-

---

16 C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 12, pág. 711.
17 Ibídem, pág. 718.

dor"[18]. Para el hegeliano, observa Marx, no hay nada más sencillo que identificar la producción y el consumo partiendo de la recíproca transformación dialéctica de estos dos aspectos de un proceso único. En realidad, la dialéctica de la producción y el consumo, lejos de eliminar la diferencia entre ellos, la reproduce constantemente.

Marx caracteriza las peculiaridades más generales del desarrollo de la sociedad en todas las fases de su existencia y al propio tiempo señala que las definiciones comunes para todas las épocas históricas son insuficientes para comprender tal o cual lapso histórico concreto. De aquí dimana la necesidad de llevar a cabo investigaciones sociales concretas, de las que Marx y Engels dieron ejemplos brillantes.

Los críticos burgueses del materialismo histórico siempre han intentado, y siguen intentándolo hoy en día, presentar el materialismo histórico como un esquema universal del proceso sociohistórico, esquema que ya antes de la investigación concreta fija las fronteras de la historia universal, su principio y su fin. En realidad, el materialismo histórico es el balance teórico de la historia universal, como la gnoseología marxista es la generalización teórica de la historia del conocimiento. Esta generalización de la historia universal es la premisa teórica necesaria para la investigación ulterior del proceso sociohistórico, pero, desde luego, no reemplaza a esta investigación.

El Capital de Marx, lo mismo que sus trabajos historiográficos y los de Engels (*La guerra campesina en Alemania*, de Engels; *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, de Marx; *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, de Engels, etc.) muestran palmariamente que el materialismo histórico es para los propios fundadores del marxismo la teoría y el método de investigación de la vida social. Y por ello no es fortuito que el materialismo histórico se desarrollara ante todo en las obras de Marx y Engels dedicadas al estudio concreto de determinados períodos históricos.

---

[18] Ibídem, pág. 717.

CAPITULO III

EL DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO POR MARX Y ENGELS CON POSTERIORIDAD A LA COMUNA DE PARIS

La Comuna de París inaugura un nuevo período de la historia mundial, el período de la transformación del capitalismo industrial en imperialismo. Alemania, Rusia y otros países emprenden el camino del desarrollo capitalista intensivo. Se asiste a una rápida expansión de la gran industria y, con ella, al crecimiento y la concentración de la clase obrera.

La doctrina de Marx y Engels obtiene la victoria en el movimiento obrero y éste se fusiona con el socialismo. Los partidos socialistas aprenden a utilizar el parlamentarismo burgués, forman sindicatos y otras organizaciones obreras.

La Comuna de París había enriquecido enormemente el movimiento obrero con una nueva experiencia de la lucha de clases: el primer intento por el proletariado de tomar en sus manos el poder político. Suceso de significación histórica mundial, encontró su generalización teórica en las obras de Marx y Engels.

Los nuevos procesos históricos constituyeron la base objetiva sobre la que Marx y Engels asentaron sus desarrollos ulteriores del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. Los fundadores del marxismo continuaron elaborando importantísimos problemas de la dialéctica y del comunismo científico partiendo del análisis de las leyes de la sociedad capitalista, del movimiento obrero internacional y del contenido de las ciencias naturales. El desarrollo ulterior de la filosofía marxista transcurrió en dura contienda contra la filosofía burguesa.

El temor de la burguesía a las fuerzas ascendentes de la clase obrera revolucionaria engendró tendencias reaccionarias en la filosofía, la sociología y la historiografía de la época. La publicación de las obras filosóficas de Marx y Engels era acogida con oleadas de crítica por parte de los ideólogos reaccionarios de la burguesía. Las doctrinas idealistas de Schopenhauer, de Hartmann, de los neokantianos, etc. se propagaban ampliamente. En las ciencias naturales teóricas hacen su aparición el "idealismo físico" y el "idealismo fisiológico", al tiempo que adquieren notable influencia diversas modalidades del vitalismo.

Ante los fundadores del marxismo se presentó con particular fuerza el problema de aplicar el materialismo dialéctico a la lucha de clase del proletariado en las nuevas condiciones sociales, así como a las ciencias naturales, cuyos adelantos en física, química, biología y fisiología recababan una interpretación filosófica. Marx en la *Crítica del programa de Gotha* y otros escritos, y Engels en el *Anti-Dühring*, el *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en la *Dialéctica de la naturaleza* y otras obras, resolvieron este problema histórico de excepcional importancia.

1. Desarrollo del materialismo dialéctico en el "Anti-Dühring", el "Ludwig Feuerbach..." y en otros textos de Engels

En las postrimerías de la década de los 70, lograron cierta influencia en las filas de la socialdemocracia alemana las ideas de Eugenio Dühring, cuya filosofía era una mezcla ecléctica de materialismo vulgar e idealismo. Dühring oponía al socialismo científico una concepción que partía del principio abstracto de la justicia, combatía ostensiblemente la teoría marxista de la revolución y la dictadura del proletariado así como su fundamentación filosófica, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Favorecían a Dühring los elementos oportunistas del Partido Socialdemócrata Alemán. Bernstein y

otros adversarios del marxismo revolucionario pretendían reemplazar el materialismo marxista por el dühringismo popularizando sus ideas. Incluso Liebknecht y Bebel mostraron al principio interés por Dühring y no se percataron de inmediato de la hostilidad de sus opiniones frente al marxismo.

Los fundadores del marxismo consideraron necesario exponer y argumentar los principios fundamentales del materialismo moderno con el fin de mostrar la precariedad de la filosofía burguesa. Engels cumplió este cometido en sus obras *Anti-Dühring* (1878) y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1886). Marx revisó y aprobó el original del *Anti-Dühring* y escribió para esta obra el capítulo décimo de la II sección, donde se abordan cuestiones económicas. La estructura del libro se corresponde con el contenido de las partes fundamentales del marxismo: el materialismo dialéctico, la doctrina económica de Marx y el socialismo científico. En esta obra, Engels critica a Dühring en las cuestiones cardinales de la ciencia filosófica: el objeto de la filosofía, el método y los principios de ésta, la unidad del mundo, el espacio y el tiempo, el movimiento y sus formas, la teoría del conocimiento, a la vez que analiza los problemas teóricos de las ciencias naturales.

En el *Anti-Dühring* encontramos críticas de la filosofía kantiana, de la filosofía de Hegel y del materialismo vulgar, pero lo esencial de esta obra es la elaboración y fundamentación de los problemas más importantes de la filosofía marxista, de las cuestiones básicas de la sociología y de la historia del socialismo.

Los problemas fundamentales del materialismo dialéctico

Engels establece en el *Anti-Dühring* el indisoluble nexo del materialismo dialéctico con el socialismo científico y la doctrina económica de Marx. Al exponer las proposiciones fundamentales de la cosmovisión proletaria dedica básicamente su atención a explicar el carácter *dialéctico* del materialismo marxista, subrayando su diferencia cardinal con respecto al materialismo precedente, el metafísico.

Engels considera la dialéctica marxista como el balance del desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales y la generalización de las leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad. Esta frase suya pone al descubierto su concepto de la dialéctica como analogía de la realidad: "...el problema, para mí, no podía estar en infundir a la naturaleza las leyes dialécticas construidas, sino en descubrirlas y desarrollarlas partiendo de ella" [1]. Engels define la dialéctica como ciencia de las leyes universales que rigen la dinámica y el desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento. En las categorías y los conceptos refleja el hombre las leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad, la concatenación general, la trabazón recíproca de los fenómenos y su desarrollo.

Engels critica la errónea metodología de Dühring, quien en su pretenciosa "filosofía de la realidad" sostiene que para explicar el mundo exterior hay que partir de unos "principios primarios" extraídos del pensamiento; muestra que el método metafísico de Dühring es una galvanización del método apriorístico kantiano y señala que, en realidad, los principios generales no son el punto de arranque, sino el resultado de la investigación. Los principios son ciertos en la medida en que se corresponden con las leyes de la naturaleza y la historia.

Al generalizar el balance del desarrollo de la filosofía, las ciencias naturales y las ciencias económica e histórica, Engels, en pos de Marx, que había estudiado la dialéctica en la esfera económica (*El Capital*), expone las leyes fundamentales de la dialéctica materialista y muestra su acción en diversas esferas del saber y de la actividad del hombre. Sitúa entre las leyes básicas de la dialéctica la ley de la unidad y la lucha de los contrarios, la ley de la transformación de la cantidad en cualidad y viceversa, la ley de la negación de la negación; cada una de estas leyes refleja aspectos esenciales del proceso único de desarrollo de la naturaleza y la sociedad.

En oposición a la metafísica de Dühring, según la cual el estado inicial del mundo fue la inmovilidad absoluta y su estado final es el movimiento equilibrado, Engels señala que el movimiento es la forma de existencia de la materia. "Materia

[1] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 12.

sin movimiento es tan inconcebible como movimiento sin materia. Por eso el movimiento es tan increable y tan indestructible como la propia materia; y a ello se refiere la filosofía anterior (Descartes) cuando dice que la cantidad de movimiento existente en el mundo es siempre la misma. El movimiento, por tanto, no puede ser creado, sólo puede ser desplazado"[2]. La materia se encuentra en movimiento y desarrollo permanentes. Este movimiento posee un carácter dialéctico, y a todos los fenómenos y procesos de la naturaleza y la sociedad les son propias contradicciones internas. Engels ilustra esta proposición de la dialéctica marxista con ejemplos extraídos de las diversas esferas del conocimiento de la naturaleza: la mecánica, las matemáticas, la biología, etc., y muestra que las contradicciones existen de modo objetivo, que residen en las propias cosas. Esta afirmación es absurda desde el punto de vista de la metafísica. Para la metafísica el movimiento es completamente incomprensible, y no puede entender la transición del reposo al movimiento.

El movimiento, el cambio y el desarrollo se expresan en leyes dialécticas. La primera ley de la dialéctica es la ley de la unidad y la lucha de los contrarios. Las contradicciones constituyen la fuente del desarrollo de todos los fenómenos del mundo. Ya el simple movimiento mecánico, sin hablar de las formas superiores de movimiento, envuelve una contradicción. Refiriéndose al desarrollo de la vida orgánica y sus orígenes dice Engels: "...la vida no es, a su vez, más que una contradicción albergada en las cosas y en los fenómenos y que se está produciendo y resolviendo incesantemente; al cesar la contradicción, cesa la vida y sobreviene la muerte"[3].

Engels señala la diversidad de formas de la unidad y la lucha de los contrarios, mencionando el carácter antagónico de las contradicciones sociales en una sociedad de clases basada en la propiedad privada. Subraya la necesidad de adoptar un enfoque concreto para el análisis de las diversas formas de contradicción y sus correspondientes resoluciones.

---

[2] Ibídem, pág. 59.
[3] Ibídem, pág. 124.

Con respecto al análisis de la ley del desarrollo mediante la lucha de los contrarios se plantea en el *Anti-Dühring* el problema de la correlación entre la dialéctica y la lógica formal. "Mientras consideramos las cosas como estáticas e inertes —escribe Engels—, cada una de por sí, una al lado y después de la otra y sucesivamente, no descubrimos en ellas ninguna contradicción"[4]. En este caso rigen las reglas de la lógica formal. Pero cuando comenzamos a examinar los fenómenos en movimiento y cambio chocamos con las contradicciones. Unicamente la dialéctica, la lógica dialéctica, puede reflejarlas. Engels dice que la correlación entre la lógica formal y la lógica dialéctica es análoga a la correlación entre las matemáticas de las magnitudes constantes y las matemáticas de las magnitudes variables. La lógica formal, como la dialéctica, es la doctrina del pensamiento y de sus leyes, pero es su grado inferior. En ella se estudian las formas del pensamiento, se fijan los conceptos, las deducciones y los juicios al margen de sus transiciones, de su desarrollo y de sus contradicciones. La lógica dialéctica se caracteriza por su carácter enjundioso y concreto; estudia el pensamiento en su desarrollo contradictorio y constituye el grado superior del conocimiento.

La segunda ley de la dialéctica, la ley de la transformación de la cantidad en cualidad y viceversa, ostenta también carácter objetivo y universal. Engels lo demuestra con ejemplos tomados de las más diversas esferas del conocimiento científico. La ley de la transformación de la cantidad en cualidad afirma que todo cambio cualitativo que se opera en la naturaleza y la sociedad es resultado de cambios cuantitativos y que el tránsito de una cualidad a otra se efectúa a través de la interrupción en el proceso gradual de desarrollo, mediante saltos. También se produce el proceso inverso, a saber la transformación de los cambios cualitativos en cuantitativos.

La tercera ley de la dialéctica, la ley de la negación de la negación, es también sumamente general y rige tanto en la naturaleza como en la sociedad y en el pensamiento; refleja las fases de desarrollo de los fenómenos de lo inferior a lo superior, de lo simple a lo complejo, de lo viejo a lo nuevo. Por

---

[4] Ibídem, pág. 123.

acción de las fuerzas contradictorias internas, cada fenómeno engendra su propia negación. Negar en dialéctica, dice Engels, no significa declarar inexistente una cosa o destruirla arbitrariamente. La negación dialéctica no es la ruptura absoluta de lo nuevo con lo viejo, sino un elemento necesario de concatenación dentro del proceso de desarrollo.

La negación expresa la peculiaridad interna del desarrollo del fenómeno, la transición de éste a su contrario. Para cada categoría de objetos existe su propio modo de negación. En el proceso de desarrollo se produce no una negación, sino una sucesión de negaciones. Para Engels uno de los aspectos esenciales de esta ley es que en las fases superiores se produce como un retorno a las inferiores con la repetición de ciertos rasgos de lo viejo. Engels considera la negación de la negación como forma general del desarrollo, en la que las contradicciones llevan desde la fase inicial hasta la culminante a través de un desarrollo ascensional.

Las leyes fundamentales de la dialéctica se hallan en mutua trabazón y condicionamiento. En los procesos reales actúan simultáneamente.

Engels refuta la concepción metafísica dühringiana del conocimiento como comprensión en última instancia de la verdad, y frente a ella expone la gnoseología marxista. El conocimiento refleja la naturaleza en eterno desarrollo con su infinita diversidad de vínculos. Al analizar la dialéctica de lo absoluto y lo relativo, de la verdad y el error en el conocimiento, Engels señala: "La verdad y el error, como todas las definiciones mentales que se mueven dentro de antítesis polares, sólo tienen vigencia absoluta dentro de un terreno muy limitado" [5]. Refuta la tesis de Dühring acerca de la verdad definitiva y de última instancia, de la existencia de un conocimiento inmutable y absoluto con numerosos ejemplos extraídos de las ciencias naturales y de la historia, y subraya el carácter relativo de aquel. No se puede, dice Engels, "aplicar el rasero de la verdad definitiva y de última instancia, de la auténtica verdad inmutable, a conocimientos que, por su naturaleza, quedan como conocimientos relativos para una

---

[5] Ibídem, pág. 92.

larga serie de generaciones y por tanto tienen que ir completándose paso a paso, o a aquellos como la cosmogonía, la geología y la historia humana que, por la insuficiencia de material histórico, serán siempre defectuosos e incompletos"[6]. El conocimiento humano no es limitado por su naturaleza, pero está históricamente limitado en cada etapa de su trayectoria y para cada individuo por separado.

Respecto de las llamadas verdades eternas, cuya búsqueda consideraba Dühring que era el cometido principal del conocimiento, indica Engels que las "verdades eternas", como las verdades de hecho, como ciertos juicios limitados por su contenido, existen. Pero en el conocimiento no se trata de esas verdades eternas, sino de verdades que revelan diferentes aspectos y vínculos del mundo en infinito desarrollo. Engels refuta los argumentos de los neokantianos y otros agnósticos y fundamenta la tesis del marxismo sobre el carácter objetivo del conocimiento, a la par que elabora el problema de la práctica como base del mismo. Nuestras percepciones y juicios en tanto en cuanto se corresponden con el mundo objetivo son ciertos; si fueran falsos, fracasaría todo lo que emprendiéramos partiendo de ellos. La práctica ofrece la prueba de la veracidad del conocimiento. La actividad práctica del hombre es la mejor refutación de todas las ficciones de los agnósticos.

Elaboración por Engels de los problemas de la historia de la filosofía

En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y otras de sus obras, Engels dedicó gran atención a los problemas de la historia de la filosofía y elaboró una importante serie de ellos. Esta elaboración fue la base metodológica de la historia marxista de la filosofía en tanto que ciencia.

Debemos a Engels la definición clásica de la cuestión fundamental de la filosofía: "El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser"[7]. Esto permitió enfocar

[6] Ibídem.
[7] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 282.

con rigor científico la definición del objeto de la filosofía y de su historia y establecer una importantísima ley de su desarrollo: la lucha entre el materialismo y el idealismo a lo largo de todo el multisecular transcurrir del pensamiento filosófico. El descubrimiento por Engels de esta ley del desarrollo de la filosofía proporcionó un criterio científico, objetivo, para valorar las doctrinas filosóficas.

Engels criticó las concepciones idealistas según los cuales la historia de la filosofía es la historia del desarrollo de las ideas independientemente de la historia social y económica de la sociedad, y estableció que el devenir histórico de la filosofía queda determinado en última instancia por el de las relaciones económico-sociales formadas en la sociedad y que a los filósofos les impulsaban "precisamente los progresos formidables y cada vez más raudos de las ciencias naturales y de la industria" [8]; la filosofía es uno de los medios ideológicos de lucha entre las clases en la sociedad. Simultáneamente, Engels expone la tesis de la relativa independencia del desarrollo del conocimiento filosófico, del nexo histórico existente entre las ideas filosóficas. La filosofía de cada época dispone de un arsenal de ideas procedentes del pasado y de ahí es desde donde, de un modo u otro, arranca. Sólo un enfoque de la historia de la filosofía que también tenga en cuenta la lógica de la trayectoria de las propias ideas puede explicar que países económicamente atrasados pudieran en determinados períodos llevar la batuta en materia filosófica. Engels critica ásperamente al sociólogo alemán Paul Barth que consideraba la historia de la filosofía como un "cúmulo de ruinas de sistemas destruidos". La historia de la filosofía es la historia del conocimiento.

La tesis engelsiana acerca de la diferencia cardinal entre el materialismo premarxiano y el materialismo dialéctico tiene una significación metodológica excepcional para la ciencia histórico-filosófica. En su análisis del materialismo francés del siglo XVIII, Engels pone al descubierto la limitación histórica de todo el viejo materialismo y señala tres de sus deficiencias esenciales: 1) era predominantemente mecanicista; 2) tenía

---

[8] *Ibídem*, pág. 285.

un modo de filosofar característicamente metafísico y antidialéctico, y 3) daba una interpretación idealista a los fenómenos sociales.

El materialismo dialéctico, la forma superior del materialismo, "no es la mera restauración del materialismo antiguo, sino que incorpora a las bases permanentes del mismo todo el contenido del pensamiento que nos aportan dos milenios de desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales, y la historia misma de estos dos milenios"[9]. Engels concluye que cada descubrimiento que hace época en las ciencias naturales obliga al materialismo a cambiar de forma. Esta proposición ha venido confirmada por toda la trayectoria ulterior del materialismo dialéctico.

La elaboración por parte de Engels del problema de la historia del desarrollo del pensamiento dialéctico tiene una importancia fundamental para la ciencia histórico-filosófica. La comprensión del proceso de evolución de las ideas dialécticas en la historia de la filosofía es una tarea compleja, pero necesaria, pues sin ella es imposible desvelar el proceso seguido por el desarrollo del conocimiento humano. El conocimiento humano progresa al enriquecerse con ideas dialécticas. En la historia de la filosofía este proceso se interrumpió unas veces, hubo grandes retrocesos otras, pero indudablemente progresaba. En el siglo XVII, a pesar de predominar el modo metafísico de pensar, la filosofía tuvo, como dice Engels, formidables representantes de la dialéctica (Descartes y Spinoza). El materialista francés Diderot expuso una serie de ideas dialécticas. La dialéctica sobre bases idealistas fue elaborada en los sistemas de la filosofía clásica alemana de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. La nueva forma científica de la dialéctica es la dialéctica marxista, la dialéctica materialista. Con anterioridad la dialéctica iba abriéndose camino espontáneamente dentro del conocimiento científico, pero en una determinada fase de evolución de la ciencia y de la sociedad surgió la necesidad de reflejar de modo consciente los procesos dialécticos que acaecen en la naturaleza, en la sociedad y en el pensamiento mismo.

---

[9] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 142.

La aparición del materialismo dialéctico es, por un lado, fruto de la reelaboración radical de la filosofía hegeliana y de la superación de la unilateralidad del materialismo de Feuerbach y, por otro, resultado de un profundo análisis de los colosales avances de las ciencias naturales durante el siglo XIX.

2. Generalización filosófica de Marx y Engels de los adelantos de las ciencias naturales

Elaboración marxista de los problemas filosóficos de las ciencias naturales en las décadas de los 70 y 80 del siglo XIX. La "Dialéctica de la naturaleza" de Engels

En las décadas de 70 y 80 del siglo XIX, los fundadores del marxismo demostraron que el materialismo dialéctico era la única filosofía capaz de entender creadoramente los avances logrados por las ciencias naturales en la segunda mitad del siglo, al tiempo que se mostraba como necesaria a las ciencias naturales a modo de base filosófica para su progreso ulterior. Sin embargo, sería erróneo suponer que antes de ese período Marx y Engels no se habían interesado por las cuestiones de las ciencias naturales y no se apoyaron en sus adelantos para elaborar y desarrollar los principios fundamentales del materialismo dialéctico. Los datos científicos referentes a la evolución de la naturaleza y a la unidad material de todas sus fuerzas desempeñaron un papel primordial ya en el proceso de formación de las concepciones de Marx y Engels. La gran obra de Carlos Darwin fue sumamente encomiada por Marx inmediatamente después de su aparición. Marx escribió a F. Lassalle en enero de 1861 a propósito de *El origen de las especies*: "Es una obra muy considerable ésta de Darwin; me sirve como base científico-natural para la comprensión de la lucha histórica de las clases" [10]. Pero sólo en los años 70 las cuestiones filosóficas relativas a las ciencias naturales ocupan el centro de

[10] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 30, pág. 475.

la atención de los clásicos del marxismo. Fue Engels quien asumió la mayor parte del trabajo de generalización de los datos de las ciencias naturales, aunque también Marx se ocupó de estas cuestiones, especialmente en los terrenos de la geología y la fisiología; asimismo pertenecen a este último importantes ideas filosóficas en el campo de las matemáticas.

¿Por qué los clásicos del marxismo no se ocupan intensamente de los problemas filosóficos de las ciencias naturales hasta el período indicado? Señalaremos tres razones fundamentales. En primer lugar, por aquel entonces la filosofía marxista ya había logrado una difusión relativamente amplia y era preciso fundamentarla en una serie de problemas directamente relacionados con las ciencias de la naturaleza. En segundo lugar, la revolución en las ciencias naturales generada por los grandes descubrimientos de mediados del XIX ya había culminado en lo esencial, con lo que aparecía la necesidad y la posibilidad de una generalización filosófica de los mismos. Engels escribe en 1886 que antes "las ciencias naturales se hallaban todavía de lleno dentro de aquel intenso estado de fermentación que no llegó a su clarificación ni a una conclusión relativa hasta los últimos quince años; se había aportado nueva materia de conocimientos en proporciones hasta entonces insólitas, pero hasta hace muy poco no se logró enlazar y articular, ni por tanto poner un orden en este caos de descubrimientos que se sucedían atropelladamente" [11]. En tercer lugar, en las décadas que nos ocupan se intensificó visiblemente la lucha dentro de las ciencias naturales en torno a las cuestiones filosóficas. La mayoría de los naturalistas de este período siguió aferrada a las posiciones del materialismo metafísico, en conjunto ajeno a la dialéctica, pero aquel método de razonar se mostraba como un creciente estorbo del progreso de la ciencia a medida que las ciencias naturales profundizaban en la dialéctica objetiva de los procesos de la naturaleza. Los filosófos adversarios del marxismo que pretendían hablar en nombre de las ciencias naturales, como Dühring, y los naturalistas filosofantes, como Büchner, defen-

---

[11] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 288.

dían los postulados del materialismo metafísico y, algunas veces, del materialismo vulgar. De ahí que en sus obras de este período Engels hiciera hincapié principalmente en demostrar el carácter *dialéctico* de los procesos de la naturaleza.

Simultáneamente la lucha contra las concepciones idealistas y agnósticas dentro de las ciencias naturales fue adquiriendo una mayor significación que en tiempos precedentes. Además de la religión oficial, con la que de un modo u otro comulgaban aún muchos científicos, en la década de los 70 se propaga entre la sociedad burguesa "culta" una superstición como el espiritismo (Wallace, Crookes, Zöllner y otros) y se acentúa la influencia del agnosticismo: en Alemania, del neokantismo; en Inglaterra, del humismo. En la conciencia de muchos naturalistas (Helmholtz, Nágeli), el agnosticismo se entrelaza con el materialismo mecanicista y lo "complementa" de un modo original. Es más, los naturalistas proclives al neokantismo (Müller, Helmholtz) intentan fundamentar la tesis cardinal del agnosticismo (la imposibilidad de conocer el mundo) invocando la estructura de los sentidos del hombre.

Ya en 1873, Engels tenía pensado escribir un libro sobre los problemas filosóficos de las ciencias naturales, la *Dialéctica de la naturaleza*, al que se dedicó con la mayor actividad en esta década, pero tras el fallecimiento de Marx tuvo que abandonarlo (rara vez volvía sobre él) para preparar la edición de los tomos II y III de *El Capital* y dirigir el movimiento obrero internacional en rápido crecimiento. Reunió un material factual enorme, escribió algunos apartados, pero no logró acabar el libro. De ahí que sea éste un libro de difícil estudio; además de artículos acabados, lo constituyen un conjunto de notas y fragmentos, pero aun bajo este aspecto, dicha obra, que vio la luz en 1925, tiene un valor inmenso.

Dos ideas centrales presiden la *Dialéctica de la naturaleza*, las mismas que aparecen vertebrando una serie de capítulos de otros escritos de Engels afines a éste, todos ellos pertenecientes a esta misma época, la idea de *la unidad del mundo* y *la del desarrollo histórico de la naturaleza*.

**Engels acerca de la unidad del mundo.
Formas fundamentales del movimiento
de la materia y su interconexión**

Cuando Engels establece en el *Anti-Dühring* la tesis de la unidad material del mundo subraya que dicha unidad queda demostrada "por el largo y penoso desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales"[12]. En la *Dialéctica de la naturaleza* examina en todos sus aspectos el papel que desempeñan las ciencias naturales en la demostración de la unidad del mundo y muestra que los grandes descubrimientos de mediados del siglo XIX hacen posible la fundamentación del punto de vista filosófico del mundo como un todo único.

Para demostrar que pese a las infinitas diferencias cualitativas que se observan en ella la naturaleza es un todo único e interconexo era necesario discriminar las formas fundamentales de la materia y el movimiento, así como poner al descubierto su vinculación interna. La materia no existe sin movimiento, ni el movimiento sin materia. Los materialistas del siglo XVIII, que adelantaron esta proposición, tenían de ella, empero, una visión mecanicista. Para ellos el movimiento no era más que traslación en el espacio de cuerpos interiormente inmutables.

Tras generalizar los datos de la física, la química y la biología de sus tiempos, Engels formula de un modo nuevo el principio de la interconexión entre la materia y su movimiento: *los tipos fundamentales de la materia poseen formas (tipos) de movimiento particulares, inherentes exclusivamente a ellos.* Partiendo de la delimitación de los tipos discretos de materia conocidos entonces, Engels establece las siguientes formas fundamentales del movimiento: *mecánico,* inherente a las *masas* celestes y terráqueas; *físico,* que él llama *molecular;* y *químico,* el movimiento de los *átomos.* En lo que respecta a las formas del movimiento de partículas más pequeñas que el átomo, lo único posible era la conjetura, pues aún no se habían descubierto. Engels previó estos descubrimientos al hablar de la composición compleja del átomo y de los "átomos de éter". Poco después de la muerte de Engels fueron descubiertas las

[12] C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 20, pág. 43.

partículas subatómicas y las partículas de campo, que recibieron respectivamente los nombres de electrones y cuantos de campo electromagnético (fotones).

Además de las formas fundamentales de movimiento inherentes a la naturaleza inorgánica, Engels examina la forma de movimiento *biológica*, que aparece como resultado del autodesarrollo de la materia y cuyo vehículo es la *albúmina viva*, y la *vida social*.

Los tipos fundamentales de la materia y las formas de movimiento a ellos inherentes no pueden ser delimitados de un modo absoluto, tanto menos puede hablarse de unas facetas absolutas dentro de cada una de ellas, por ejemplo, dentro de la naturaleza orgánica, entre las distintas especies de animales o vegetales. "La conciencia de que esas antítesis y diferencias, aun presentándose en la naturaleza —escribe Engels—, sólo tienen una validez relativa, de que, por el contrario, su aparente rigidez y virtud absoluta son introducidas en la naturaleza por nuestra reflexión, esta conciencia forma la médula de la concepción dialéctica de la naturaleza" [13].

La relatividad de las fronteras entre los tipos fundamentales de la materia y sus correspondientes formas de movimiento (y la que existe dentro de las propias formas de movimiento) viene determinada por: a) la presencia de *formas de transición*; b) la existencia de profundos *nexos internos* entre las formas fundamentales del movimiento; c) su aptitud para *convertirse unas en otras con acuerdo a leyes.*

a) Como ejemplo de formas de transición entre las masas celestes y terráqueas, Engels señala los asteroides y los meteoritos; entre las masas terrestres y las moléculas, las formaciones supramoleculares, comprendida la célula, etc. Estas formaciones intermedias demuestran, de un lado, que no hay fronteras absolutas entre los fenómenos cósmicos y los terrestres, entre los fenómenos del macromundo y del micromundo, mientras que, de otro, la presencia de las formas de transición no da motivo para negar la existencia de diferencias cualitativas entre los diversos tipos de la materia. "Esos eslabones intermedios —escribe Engels— no hacen más

---

[13] Ibídem, pág. 14.

que demostrar que en la naturaleza no existen saltos, *precisamente porque* toda ella se compone de saltos" [14]. Engels llama particularmente la atención de los naturalistas sobre la necesidad de estudiar los procesos de la naturaleza que se hallan en las zonas de confluencia entre las diferentes formas de movimiento y de las ciencias que las analizan; por ejemplo, procesos situados en un terreno fronterizo entre la física y la química. Engels previó que precisamente "*es aquí donde deben esperarse mayores resultados*" [15]. Esta previsión la confirmaron plenamente las evoluciones de la química física y de la física química y el hecho de que hoy, en lo que respecta al conocimiento de la esencia de la vida, la palabra decisiva pertenezca a la biofísica y a la bioquímica.

b) Según Engels, las formas fundamentales de movimiento guardan una conexión recíproca, de modo que las superiores sólo son posibles partiendo de las inferiores. De ordinario, en un mismo cuerpo se entrelazan diversas formas de movimiento, si bien una de ellas es la principal, la determinante, y las demás son secundarias. El desplazamiento mecánico constituye un elemento obligado de cualquier tipo de movimiento. "Cuanto más alta sea la forma del movimiento, menor será este desplazamiento. El desplazamiento no agota, en modo alguno, la naturaleza del movimiento correspondiente, pero es inseparable de él" [16]. Los partidarios del mecanicismo pretendían, y pretenden, reducir las formas superiores de movimiento a la traslación mecánica. Engels estableció que la comprensión mecanicista del movimiento es inseparable de esa misma comprensión de la materia. La concepción mecanicista, escribe, conduce irremediablemente a la idea de que "toda la materia se halla formada por partículas pequeñísimas *idénticas* y de que todas las diferencias cualitativas que se dan en los elementos químicos de la materia vienen determinadas por las diferencias cuantitativas, diferencias en cuanto al número y a la agrupación espacial de estas partículas minúsculas para formar átomos" [17].

---

[14] Ibídem, pág. 586.
[15] Ibídem, pág. 607.
[16] Ibídem, pág. 392.
[17] Ibídem, pág. 568.

c) Al fundamentar la proposición del materialismo dialéctico sobre la transformación de unas formas de movimiento en otras con sujeción a leyes, Engels aclaró el verdadero significado de la ley de la conservación y transformación de la energía.

En la *Dialéctica de la naturaleza* se analiza el concepto de "energía", que ya había entrado en la ciencia una vez descubierta la ley de su conservación La energía se define de ordinario como medida del movimiento. Pero, junto a la energía, también se toma como medida del movimiento el "impulso" o la "cantidad de movimiento" (igual al producto de la masa por la velocidad), concepto y formulación propuestos por Descartes. Engels analiza un importante debate para la historia de la ciencia, el acaecido entre los partidarios de Descartes y los de Leibniz a propósito de las dos medidas del movimiento, y concluye que la medida cartesiana es importante para los casos en que el movimiento mecánico se conserva sin tránsito a otras formas de movimiento, pero que cuando se transforma en energía potencial, así como en cualquier otra forma del movimiento (calor, electricidad, etc.), "la cantidad de esta nueva forma de movimiento es proporcional al producto de la masa originariamente movida por el cuadrado de la velocidad" [18]. De esta suerte, Engels explica la significación del concepto de energía como medida del movimiento que caracteriza la transformación de unos tipos de movimiento en otros. A tono con ello, para Engels (a diferencia de los naturalistas, que subrayaban la conservación *cuantitativa* del movimiento) el sentido básico de la ley de la conservación de la energía está en la conservación de esta medida del movimiento en las transformaciones *cualitativas* de unas formas de movimiento en otras. "La constancia *cuantitativa* del movimiento —escribe Engels— fue formulada ya por Descartes, y además casi en las mismas palabras que ahora... En cambio, la mutación de *forma* del movimiento no se descubrió hasta 1842, y esto, y no la ley de la constancia cuantitativa, es lo nuevo" [19].

---

[18] Ibídem, pág. 418.
[19] Ibídem, pág. 595.

La indestructibilidad cualitativa de la materia y del movimiento

El descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía impulsó el avance de la termodinámica y de la física estadística. En la década de los 60 el físico alemán Clausius formula la segunda ley de la termodinámica: la ley del aumento de la entropía en los procesos irreversibles. La esencia de esta ley de la naturaleza (explicada sencillamente) reside en que existe una "mayor facilidad" para que las formas no térmicas de energía se conviertan en calor, es decir, en energía manifestada por el movimiento aleatorio de las micropartículas, que no para que el calor se torne movimiento mecánico, corriente eléctrica, etc. Es bien sabida la imposibilidad que existe de convertir totalmente en movimiento mecánico o corriente eléctrica el combustible quemado por un motor. Dado que la energía térmica siempre pasa de los cuerpos más calientes a los menos calientes, el proceso de evolución del mundo físico, según Clausius, ostenta una dirección perfectamente determinada. La cantidad de calor en el balance global de la energía crece, mientras que la energía térmica se dispersa cada vez más en el espacio universal. El crecimiento de la entropía deberá conducir en un tiempo finito al enfriamiento de todos los astros y a la "muerte térmica" del Universo. La ley de la conservación de la energía se cumple, pero una distribución cada vez más equitativa del calor por el espacio infinito hace imposible la existencia de las formas superiores de la materia y, ante todo, de la vida.

Engels muestra el defecto básico de los razonamientos de Clausius: su proposición, válida para un sistema finito, es aplicada al universo infinito. Acto seguido Engels señala que la idea metafísica del fin del universo presupone inevitablemente la idea de que el universo tiene un principio, es decir, abre la puerta al idealismo. Engels descubre la contradicción interna entre la hipótesis de la "muerte térmica" del universo y la ley de la conservación y transformación de la energía, y afirma con convicción que la ciencia acabará por lograr pruebas directas de la falsedad de esta hipótesis cuando logre descubrir en qué modo se forman nuevos potentes manantiales de energía

térmica con la materia y la energía irradiadas por los astros. La previsión de Engels se cumple. En la actualidad ya es objeto de estudio inmediato por parte de los astrónomos el proceso de formación de estrellas a partir de acumulaciones de gas y polvo interestelares, y el aumento de temperatura que se produce en el seno de las estrellas en formación queda explicado porque al aumentar la gravitación pueden iniciarse las reacciones nucleares que constituyen la fuente de la energía estelar.

Engels no sólo critica la teoría de la "muerte térmica" del universo, sino que en sustancia resuelve el problema filosófico planteado por esta teoría y desarrolla creadoramente el materialismo dialéctico al adelantar la proposición de la *indestructibilidad cualitativa de la materia y del movimiento.* En el ciclo perenne del movimiento de la naturaleza, cada forma finita de existencia de la materia es transitoria, en ella "nada hay eterno fuera de la materia en eterno cambio, en eterno movimiento y de las leyes con arreglo a las cuales se mueve y cambia... Tenemos la certeza de que la materia permanecerá eternamente la misma a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día eliminará de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, deberá volver a darle vida en otro lugar y en otro tiempo" [20]. Esta proposición de Engels enriquece sustancialmente la tesis de la unidad material del mundo. El panorama filosófico del mundo como un todo único que nos ofrece en la *Introducción* a la *Dialéctica de la naturaleza* conserva su validez aún hoy pese al necesario envejecimiento de algunos detalles. Su autor insiste en que este panorama deberá ser cambiado sin cesar, pues cada gran descubrimiento en las ciencias naturales ha de imprimir un nuevo cambio al materialismo.

El desarrollo dialéctico en la naturaleza

La segunda idea importante del *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la naturaleza* es la del *desarrollo histórico de la naturaleza.* En el último tercio del siglo XIX había caducado ya la concepción

[20] Ibídem, págs. 362-363.

metafísica de la naturaleza como reino de cosas inmutables y de procesos que se repetían eternamente, aunque aún tenía fuerte arraigo entre los naturalistas. A partir de la publicación en 1859 de *El origen de las especies*, de Carlos Darwin, la idea de la evolución, que venía ganando terreno desde hacía cien años, comenzó a penetrar con más rapidez en la conciencia de los naturalistas y la aceptaron los filósofos y sociólogos burgueses. Sin embargo, sus exposiciones del principio del evolucionismo eran incompletas, imprecisas, simplificadas y, a menudo, falseadoras. Los teólogos, los filósofos idealistas y los naturalistas que les seguían, o bien no explicaban las causas de la evolución histórica de la naturaleza, las fuentes de ese desarrollo, o bien las "explicaban" atribuyendo a Dios un "primer impulso".

Partiendo de los datos aportados por todas las ciencias naturales, Engels trazó por primera vez desde las posiciones del materialismo dialéctico el panorama de la evolución histórica de la naturaleza. Las innumerables estrellas de nuestra galaxia se formaron a partir de nebulosas gaseosas. Ya Laplace había demostrado que en el proceso de aparición de algunas de ellas, incluido nuestro Sol, podían haber surgido los planetas. Al principio en éstos "reina el calor", pero a medida que se van enfriando concurren las condiciones necesarias para la aparición de las combinaciones químicas cada vez mas complejas que constituyen la base de la vida. Engels observa: "Aún no sabemos cuáles son estas condiciones previas, lo que no debe sorprendernos, ya que ni conocemos, hasta ahora, la fórmula química de la albúmina..." [21]

La albúmina, portadora de la vida, no tenía al comienzo estructura celular; la célula aparece más tarde y, con ella, "la base para la formación de todo el mundo orgánico" [22]. Partiendo de seres unicelulares se desarrollaron, por un lado, las diversas especies de plantas, y por otro, las especies de animales; luego "la forma en que el sistema nervioso alcanza su grado más alto de desarrollo, la de los animales vertebrados y, entre éstos, finalmente, el animal vertebrado en el que

[21] Ibídem, pág. 356.
[22] Ibídem, pág. 357.

la naturaleza cobra conciencia de sí misma: el hombre"[23].

El progreso de la ciencia a partir de 1876 (año en que fueron escritas estas palabras) permitió en menos de cien años puntualizar muchos eslabones del panorama de la evolución histórica de la naturaleza en el Sistema Solar y en la Tierra descrito por Engels. Pero en sus rasgos principales, este panorama conserva hoy su validez.

Engels analizó en detalle desde el ángulo filosófico las hipótesis y teorías debatidas a finales del siglo XIX acerca de las distintas fases del desarrollo histórico de la naturaleza. En particular le interesaron las controversias filosóficas en torno al *origen de la vida*, ya que este problema era el "sector" menos explorado de la evolución de la naturaleza en nuestro planeta.

Para resolver este problema cardinal de las ciencias naturales, de un alcance filosófico primordial, Engels cifraba básicamente sus esperanzas en la química, que ya en 1828 había obtenido partiendo de materia inorgánica el primer cuerpo orgánico, la urea. "Hasta ahora ésta (la química) —escribe Engels— puede obtener toda sustancia orgánica cuya composición conozca exactamente. Tan pronto llegue a conocerse la composición de los cuerpos albuminoides, la química podrá abordar la obtención de la albúmina viva. Sería, sin embargo, pedir un milagro exigir que la química logre de la noche a la mañana lo que la naturaleza, en condiciones muy favorables, y en algunos cuerpos cósmicos solamente, ha necesitado millones de años para conseguir"[24].

Al considerar el proceso del desarrollo histórico de la naturaleza Engels subraya que en ésta imperan las *leyes fundamentales de la dialéctica* y dedica su mayor atención a la principal, la ley de la unidad y la lucha de los contrarios. Engels rechaza las teorías de los naturalistas que admiten como causa motora de la evolución de la naturaleza una fuerza externa, supranatural —como por ejemplo el famoso "primer impulso" de Newton— que hadría determinado el movimiento orbital de los planetas alrededor del Sol, o la tesis de los cataclismos preconizada por Cuvier, que pretendía explicar con ella el

---

[23] Ibídem.
[24] Ibídem, pág. 513.

desarrollo del mundo de los animales. Pero no sólo demuestra la precariedad de estas concepciones pertenecientes al pasado, sino que también rebate las del ateo Dühring, cuyo "sistema de la naturaleza" comenzaba con un "estado originario del mundo idéntico a sí mismo", esto es, con el reposo, que no pudo ser alterado sino por una fuerza extranatural, es decir, por Dios[25].

Para Engels, la verdadera fuerza propulsora del desarrollo es la "lucha" de los contrarios en interconexión y mutua penetración, y analiza sus formas específicas de acción en los más diversos procesos de la naturaleza.

Pese a tener en alta estima la doctrina de Darwin y aunque la defiende frente a Dühring y otros antidarwinistas, Engels reconoce en ella lagunas esenciales, ante todo la insuficiente explicitación del "mecanismo interno" que actúa en el proceso del desarrollo orgánico. Considerando la evolución en la naturaleza viva como resultado de la lucha de los contrarios, señala la forma específica en que se manifiesta en el mundo orgánico esta ley universal: "...partiendo de la simple célula, todo progreso, hasta llegar, de una parte, a la planta más compleja, y de otra, al hombre, es el resultado de una pugna constante entre la herencia y la adaptación"[26]. Darwin era propenso a exagerar el significado de la superpoblación. Según Engels, aun no dándose la superpoblación, el proceso de evolución de los organismos se produce gracias a los cambios surgidos en sus condiciones de existencia, y la lucha de los contrarios antes indicada puede "asegurar" todo el proceso de la evolución sin recurrir a la selección ni al maltusianismo"[27].

El salto del mundo animal a la sociedad humana

Con su investigación del gran salto en la evolución ascensional de la naturaleza en la Tierra, la transición del mono al hombre, Engels hizo una importantísima contribución a la teoría dialéctica de la evolución de la naturaleza.

---

[25] Ibídem, pág. 52.
[26] Ibídem, pág. 526.
[27] Ibídem, pág. 621.

Darwin había demostrado en *El origen del hombre* (1871), que el hombre procedía del mundo animal, al tiempo que explicaba ciertos factores importantes de la antropogénesis; en particular señalaba el papel del trabajo en este proceso, pero sin atribuir a este factor su verdadero alcance. Partiendo de la cosmovisión materialista marxista, que engloba no sólo la naturaleza sino también la vida social, Engels, particularmente en su artículo *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (1876), fundamenta la idea del papel del trabajo en la formación del hombre y de su conciencia. Al cambiar las condiciones de vida de nuestros antecesores quedaron libres sus manos: "Fue *el paso decisivo para el tránsito del mono al hombre*"[28]. Las manos, dispensadas de cumplir funciones locomotoras, se trocaron en órganos de trabajo; y, al propio tiempo, son un producto del trabajo, por cuanto se perfeccionaron a medida que se desarrollaban los hábitos laborales. Con ayuda de ellas nuestros antecesores emplearon cada vez más objetos para operar sobre la naturaleza y luego elaborar previamente estos objetos, es decir, fabricar instrumentos de trabajo.

El trabajo fue ampliando el horizonte visual del hombre, que descubría en los objetos naturales nuevas y nuevas propiedades, y contribuyó a acercar más entre sí a los miembros de la sociedad. "Los hombres en formación —escribió Engels— llegaron a un punto en que *tuvieron necesidad de decirse* algo los unos a los otros. La necesidad creó el órgano: la laringe poco desarrollada del mono se fue transformando, lenta, pero firmemente, mediante modulaciones que producían a su vez modulaciones más perfectas, mientras los órganos de la boca aprendían poco a poco a pronunciar un sonido articulado tras otro"[29]. Así, en el proceso del trabajo social, aparece el lenguaje, indisolublemente vinculado a la conciencia. "Primero el trabajo, luego y con él la palabra articulada fueron los dos estímulos principales bajo cuya influencia el cerebro del mono se fue transformando gradualmente en cerebro humano..."[30]

[28] Ibídem, pág. 486.
[29] Ibídem, pág. 489.
[30] Ibídem, pág. 490.

De esta suerte, según Engels, la aparición del hombre es resultado de la liberación de la mano y del desenvolvimiento gradual del trabajo entre nuestros remotos antecesores. La actividad del hombre es cardinalmente distinta a la conducta de los animales: "...lo único que hacen los animales es *utilizar* la naturaleza exterior y modificarla por el mero hecho de su presencia en ella. El hombre, en cambio, modifica la naturaleza y la obliga así a servirle, la *domina*"[31]. Este nuevo tipo de actividad fue decisivo en la formación biológica del género humano. Más adelante, cuando se constituyó la sociedad humana, el desarrollo del trabajo, de la producción, comenzaron a determinar la historia.

Hemos visto, pues, que en las obras del período estudiado Engels fundamentó exhaustivamente la idea de la evolución histórica de la naturaleza, hizo ver que ese desarrollo se subordina a las leyes dialécticas generales e investigó el salto del mundo animal a la sociedad humana. En todos estos aspectos hizo avanzar sustancialmente la filosofía del marxismo.

Las ciencias naturales y la sociedad

El descubrimiento de la interpretación materialista de la historia permitió a los fundadores del marxismo situar acertadamente por primera vez las ciencias de la naturaleza entre los demás productos de la conciencia social y comprender sus nexos con las bases materiales de la vida de los hombres. Marx y Engels demostraron que la práctica social (ante todo la producción de los bienes materiales) es la fuerza motriz fundamental de las ciencias naturales. "Si es cierto —escribió Engels a W. Borgius— que la técnica, como usted dice, depende en parte considerable del estado de la ciencia, aún más depende ésta del *estado* y las *necesidades* de la técnica. El hecho de que la sociedad sienta una necesidad técnica, estimula más a la ciencia que diez universidades"[32].

En *El Capital* de Marx y en el *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels podemos encontrar concretada esta

[31] Ibídem, pág. 495.
[32] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 39, pág. 174.

proposición general que se aplica a la historia de las más diversas esferas de las ciencias naturales. Por ejemplo, Marx atribuye la aparición de la astronomía en Egipto Antiguo a la necesidad de calcular las crecidas del Nilo; Engels señala que la hidrostática surgió por la necesidad de regular los torrentes de montaña en la Italia de los siglos XVI y XVII, etc.

Las ciencias naturales, que han venido al mundo de la mano de la producción material para convertirse en "potencia espiritual" de esta última, ejercen una enorme y creciente influencia sobre la técnica, sobre el desarrollo de la producción. En los escritos preparatorios de *El Capital* (1857-1858), Marx señala: "La naturaleza no construye ni máquinas, ni locomotoras, ni líneas férreas, ni telégrafos eléctricos, ni selfactinas, etc. Todo esto son productos del trabajo humano, es material natural transformado en instrumentos de la voluntad humana dominante sobre la naturaleza o de la actividad humana en la misma. Todo esto son *instrumentos del cerebro humano creados por la mano del hombre*, fuerza materializada del saber. El desarrollo del capital fijo indica el grado en que el saber social universal se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*..." [33]

El significado de la proposición marxiana acerca de la transformación de la ciencia en fuerza productiva de la sociedad no fue apreciado en plena medida hasta mediado el siglo XX al desplegarse la revolución científico-técnica.

Al examinar la interconexión de las ciencias naturales con otras esferas de la ciencia y diversas formas de ideología, Marx y Engels dedicaron particular atención a sus vínculos con la filosofía en general y con la filosofía científica de la clase obrera —el materialismo dialéctico— en particular. Los fundadores del marxismo pusieron al descubierto con gran profundidad la interconexión entre la filosofía científica y las ciencias naturales. De un lado, "para enfocar, a la par dialéctica y materialistamente, la naturaleza —escribió Engels—, hay que conocer las matemáticas y las ciencias naturales" [34]. El desarrollo del materialismo dialéctico es imposible si no se tienen

[33] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 46, parte II, pág. 215.
[34] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, págs. 10-11.

plenamente en cuenta las conquistas de las ciencias naturales y no se generaliza todo su conjunto. De otro lado, "pónganse como quieran los naturalistas, se hallan siempre bajo el influjo de la filosofía. Lo que se trata de saber es si quieren dejarse influir por una filosofía mala y en boga o por una forma del pensamiento teórico basada en el conocimiento de la historia del pensamiento y de sus conquistas"[35]. El materialismo dialéctico *se hace absolutamente necesario para las ciencias naturales* por cuanto ha pasado del conocimiento de los *objetos* de la naturaleza al conocimiento de los *procesos* de ésta.

Sin embargo, por entonces no pudo darse todavía una firme alianza entre la filosofía científica y las ciencias naturales ya que, con muy raras excepciones, los naturalistas de la segunda mitad del siglo XIX aún estaban muy lejanos de poseer una concepción proletaria del mundo.

3. El desarrollo del materialismo histórico

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), Engels analiza en profundidad el régimen de la comunidad primitiva. Este análisis científico le permitió aclarar la génesis de muchas relaciones sociales de la sociedad clasista. Engels señala que Lewis Morgan ofrece en su obra *La sociedad antigua* (1877) la clave para comprender la historia primitiva de la humanidad. La indicada obra de Engels es un nuevo paso en la elaboración de importantes problemas de la interpretación materialista de la historia. Dice Engels: "hubiera sido necio limitarnos a exponer "objetivamente" a Morgan sin interpretarlo de modo crítico y, utilizando los nuevos resultados obtenidos, no exponerlos en relación con nuestras concepciones y conclusiones deducidas ya"[36].

Engels hace una fundamentación científica, coherentemente materialista, del descubrimiento de Morgan depurándolo de estratificaciones idealistas. Establece que en la comunidad

---

[35] Ibídem, pág. 525.
[36] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 36, pág. 123.

primitiva no existía la propiedad privada, el sojuzgamiento de una clase por otra ni la explotación, pues las relaciones de producción se basaban en el empleo colectivo de los medios de producción. Las relaciones en el seno de la comunidad primitiva correspondían al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que entonces existía. Partiendo del análisis de la evolución del modo de producción, Engels explica el surgimiento y el desarrollo de las relaciones sociales y de las principales instituciones sociales: las formas de matrimonio, de familia, de propiedad y de Estado.

La base real de la familia, dice Engels, fueron las relaciones de propiedad, cuyos cambios comportaron los cambios en la vida familiar. Al principio, en la época de las herramientas primitivas, cuando el hombre aislado no podía asegurarse la subsistencia y vivía en hordas, las relaciones sexuales no estaban reglamentadas. En el proceso de evolución de la sociedad primitiva surgieron las restricciones y se redujo el círculo de personas entre las cuales autorizaba la sociedad las relaciones sexuales libres. Apareció el matrimonio por grupos, que se debió al desarrollo de la división del trabajo entre los sexos y edades. En algunos pueblos, la mujer se hallaba al frente de la gens. Durante el matriarcado se produjo la transición del matrimonio por grupos al matrimonio sindiásmico a causa del aumento de importancia del papel económico desempeñado por la mujer en la producción (agricultura). Contrariamente al matriarcado, el patriarcado dio la preponderancia económica al hombre (incremento de la ganadería) y significó la derrota del sexo femenino. Es en este estadio cuando la comunidad primitiva queda relegada frente al dominio de la propiedad privada. Más adelante, la aparición del modo esclavista de producción condicionó el paso a la monogamia.

Las ciencias modernas —la historia, la etnografía, la arqueología y otras— han ampliado nuestros conocimientos y representaciones acerca del régimen de la comunidad primitiva y nos han proporcionado una serie de nuevas y fecundas hipótesis. Todas ellas confirman las tesis cardinales de Engels acerca de las relaciones sociales en la formación económico-social de la comunidad primitiva (las relaciones comunistas

primitivas, las diferentes formas de la división del trabajo, la aparición de la propiedad privada, etc.), a excepción del problema de la periodización general de las fases concretas del régimen comunitario-gentilicio, que deberá ser puntualizado.

Mediante el análisis del desarrollo del modo de producción en la comunidad primitiva, Engels establece que la propiedad privada, la división del trabajo y el trueque llevan al surgimiento de la descomposición de esta comunidad y a la aparición de diferencias patrimoniales entre los distintos cabezas de familia. Todos estos cambios económicos hacen saltar por los aires la vieja comunidad comunista, todo el modo anterior de vida. Paralelamente, con la división interna de la sociedad en grupos sociales de diferente status económico, aparece la esclavitud. El incremento de la productividad del trabajo hace posible el aprovechamiento de los esclavos y, en adelante, su trabajo será la base del crecimiento de la producción en la sociedad. "De la primera gran división social del trabajo —dice Engels— nació la primera gran escisión de la sociedad en dos clases: señores y esclavos, explotadores y explotados"[37]. Tal es la ley de desarrollo del régimen de la comunidad primitiva hasta convertirse en la formación económico-social de la esclavitud, donde surgen por primera vez las contradicciones de clase y la lucha de clases y se constituye el Estado, la organización de la clase dominante, la esclavista. Esta investigación de Engels refutó las afirmaciones de los científicos burgueses de que la propiedad privada, las clases y la forma moderna de la familia son instituciones eternas.

En este mismo período, Marx y Engels siguen desarrollando su doctrina de las formaciones económico-sociales y elaboran sus proposiciones sobre el comunismo, la fase superior de la sociedad humana. En este sentido tienen excepcional importancia la *Crítica del programa de Gotha* de Marx (1875) y el *Anti-Dühring* de Engels.

En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx promueve y fundamenta la proposición relativa a la inevitabilidad histórica de un período particular de transición del capitalismo al comunismo. "Entre la sociedad capitalista y la sociedad

[37] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 21, pág. 161.

comunista —escribe Marx— media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado*"[38]. Marx pone al descubierto las leyes internas de la formación comunista y señala por primera vez las dos fases de ésta: el socialismo y el comunismo. La diferencia entre estas dos fases radica en el distinto nivel que tienen en cada una de ellas las fuerzas productivas, hecho que condiciona las distintas formas de distribución. Bajo el socialismo, la distribución de los medios de consumo tendrá lugar según el trabajo; bajo el comunismo, cada cual trabajará según su capacidad y recibirá según sus necesidades. El trabajo dejará de ser sólo un medio de vida y se convertirá en la primera necesidad vital.

Marx y Engels enunciaron las particularidades esenciales del comunismo: una sociedad sin clases en la que desaparecerán la anarquía de la producción y los contrastes entre la ciudad y el campo y entre el trabajo manual e intelectual. Sólo entonces el hombre podrá gobernar conscientemente su vida en la sociedad valiéndose del conocimiento de las leyes objetivas.

En el *Anti-Dühring* y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels analiza profundamente el problema del nacimiento del Estado, de su esencia y de su futuro, refutando las tesis de los teóricos burgueses acerca de la índole "supraclasista" del Estado. En el momento, dice Engels, en que la sociedad se escindió en clases, el Estado apareció con necesidad histórica, como resultado del antagonismo irreconciliable y la lucha entre las clases. Engels llega a esta conclusión tras el estudio del Estado ateniense, romano, y germano. El Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es la plasmación de la idea moral ni de la razón. El Estado es el producto inmediato del desarrollo económico y social. Las primeras formaciones estatales reemplazaron la organización social del régimen de la comunidad primitiva. Como resultado de la división en clases, los órganos

---

[38] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 19, pág. 27.

de administración de la sociedad gentilicia fueron convirtiéndose poco a poco en órganos de avasallamiento del pueblo. El Estado es la organización de la clase dominante, que la utiliza ahora como instrumento para reprimir y explotar a la clase dominada. El Estado antiguo fue preferentemente el Estado de los esclavistas; el Estado feudal, el órgano del poder de los latifundistas. Refiriéndose al Estado burgués, Engels escribe: "El Estado moderno, cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista, es el Estado de los capitalistas: el capitalista colectivo ideal" [39].

La generalización de la experiencia de la Comuna de París permite a Marx y Engels la elaboración ulterior de la doctrina del Estado burgués y la dictadura del proletariado. En el prólogo a la nueva edición del *Manifiesto del Partido Comunista* (1872), Marx y Engels escribieron que su programa "ha quedado parcialmente anticuado". La Comuna de París había demostrado, entre otras cosas, que el proletariado no podía limitarse a tomar posesión de la máquina del Estado burgués; debía destruirla, romperla. En el proceso de la revolución socialista, el proletariado crea un Estado nuevo, proletario, del tipo de la Comuna de París.

En una carta al socialista norteamericano Van Patten (1883), Engels caracteriza las tareas fundamentales de la dictadura del proletariado al señalar que éste, valiéndose del poder estatal conquistado, debe reducir la resistencia de la clase capitalista y llevar a cabo la reorganización económica de la sociedad, sin la cual la revolución puede terminar en derrota [40].

Engels estableció la endeblez de la reivindicación anarquista de "abolición inmediata" del Estado. El Estado desaparecerá sólo cuando no haya clases sociales, cuando no haya dominio de una clase sobre otra, cuando no haya violencia. Engels expuso la tesis de la extinción del Estado bajo el socialismo teniendo en cuenta el triunfo de la revolución socialista en todos los países o, cuando menos, en la mayoría de ellos.

---

[39] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 290.
[40] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 36, pág. 9.

La doctrina de la base y la superestructura

Si en el período anterior, luchando contra la interpretación idealista de la historia, los fundadores del marxismo habían consagrado su principal esfuerzo al problema de la dependencia de la política y la ideología respecto del modo de producción, en la década de los 90 Engels dedica particular atención al análisis de la superestructura de la sociedad. Ya en el *Anti-Dühring*, al señalar la dependencia de la superestructura política e ideológica respecto de la base, había subrayado el carácter activo de aquélla. En los años 90, algunas figuras (Paul Ernst y otros) que se decían partidarias del marxismo presentaban la concepción materialista de la historia como una teoría según la cual todos los fenómenos de la sociedad dependían unilateralmente del factor económico, negando la posibilidad de que las concepciones políticas y otras diversas formas ideológicas de la vida social pudieran ejercer una influencia activa sobre el proceso histórico. Engels combatió a estos ideólogos y a su teoría del "materialismo económico" vulgar, conforme a la cual la base económica determina todas las relaciones sociales y la política y la ideología no son más que el resultado pasivo del desarrollo de la economía. En la historia impera una predeterminación fatal. La sociedad se desarrolla sin lucha, por su marcha natural. No hay clase ni partido capaz de ejercer una influencia sustancial sobre el curso de los acontecimientos. Para aclarar este desarrollo fatal de la sociedad, el "materialismo económico" tenía que recurrir a la conciencia abstracta, a la razón del hombre en general como causa final de ese desarrollo. De esta suerte, se convertía a menudo en idealismo, en una modalidad virtual de éste.

En cartas a Joseph Bloch y Conrad Schmidt (1890), Engels refuta esa caricatura del marxismo y enuncia la fórmula clásica de la concepción materialista de la historia. El marxismo no tiene nada que ver con el "materialismo económico" vulgar. Engels repele enérgicamente los intentos de los adversarios burgueses del marxismo de *presentar* a éste como un dogma, así como los de sus falsos amigos del campo socialdemócrata de *convertirlo* en tal, y fundamenta la proposición referente al papel activo de la superestructura, a la influencia y acción que

ésta ejerce sobre la base económica y a la independencia relativa del desarrollo de las diversas formas de la superestructura: política, ideológica, etc. La significación determinante de la base económica, dice Engels, no descarta, sino que presupone la influencia activa de la superestructura: "La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*" [41].

La influencia inversa del Estado sobre la economía, señala Engels, puede efectuarse de tres maneras: el Estado contribuye al fomento económico acelerándolo; puede ir en su contra, y entonces, a la larga, acaba siempre sucumbiendo el Estado; o puede contribuir a dicho fomento en unos aspectos e impedirlo en otros. En cualquier caso, el Estado desempeña un papel activo. La acción de la política sobre la economía está fuera de toda duda. Si los marxistas negaran la influencia inversa de los "reflejos políticos, etc., del movimiento económico sobre este mismo movimiento", si el poder político es económicamente impotente, ¿por qué entonces luchamos —pregunta Engels— por la dictadura política del proletariado? "¡La violencia (es decir, el poder del Estado) es también una potencia económica!" [42]

Engels ve en la independencia relativa del desarrollo de la ideología una ley particular que se manifiesta, en primer lugar, en el nexo históricamente hereditario de las ideas, en segundo lugar, en el retraso de las ideas respecto del de la realidad existente, en algunos casos, en la posibilidad de adelantar al ser y, por último, en la influencia activa de la ideología sobre la

[41] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 37, págs. 394-395.
[42] Ibídem, pág. 420.

base. Engels subraya el carácter relativo de la independencia de la ideología. El contenido fundamental de la ideología está condicionado por las relaciones económico-sociales y en modo alguno puede decirse que derive del simple vínculo lógico existente entre las ideas. Todas estas proposiciones de Engels conforman el desarrollo ulterior del materialismo histórico a la par que son una crítica profunda y fundamentada del llamado materialismo económico que vulgarizaba y adulteraba el materialismo histórico.

Por lo tanto, los logros más importantes de la actividad teórica de los fundadores del marxismo en el período considerado son: 1) la exposición sistemática y la fundamentación multilateral del materialismo dialéctico y del materialismo histórico en el *Anti-Dühring, El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, el *Ludwig Feuerbach...*, la *Dialéctica de la naturaleza* y otras obras; 2) la elaboración ulterior de la dialéctica materialista y su aplicación a las cuestiones de la economía política, la historia, las ciencias naturales y la política y la táctica del movimiento obrero; 3) la elaboración de los principios metodológicos de la historia de la filosofía; 4) el desarrollo y la concreción de los problemas más importantes del materialismo histórico (análisis de las leyes de la sociedad primitiva, teoría del origen de las clases y del Estado, influencia inversa de la superestructura sobre la base, etc.); 5) la generalización filosófica de los novísimos descubrimientos científicos y la elaboración de las cuestiones metodológicas generales relativas a las ciencias naturales.

CAPITULO IV

LA DIFUSION DE LA FILOSOFIA MARXISTA EN LOS PAISES EUROPEOS A FINALES DEL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX

Tras la derrota de la Comuna de París sobreviene un período de relativa calma en el movimiento obrero. Aparece en los partidos socialistas la corriente oportunista, el revisionismo; combatirla es una de las tareas centrales de los marxistas.

El movimiento obrero y socialista cuenta en este período con notables propagandistas del marxismo y de sus ideas filosóficas: Joseph Dietzgen y Franz Mehring, en Alemania; Paul Lafargue, en Francia; Antonio Labriola, en Italia; Dmitri Blagoev, en Bulgaria, y otros. Todos ellos fueron compañeros o discípulos de los fundadores del marxismo, y además de difundir la filosofía marxista, desarrollaron algunos de sus aspectos.

Joseph Dietzgen

Joseph Dietzgen (1828-1888) fue, en palabras de Lenin, uno "de los destacados escritores filósofos socialdemócratas de Alemania"[1]. De oficio curtidor, no pudo cursar la enseñanza escolar completa. Fue un perseverante autodidacta, conoció muy pronto la filosofía de Feuerbach y estudió economía política y el socialismo utópico francés. Engels ha dejado

[1] V. I. Lenin. *En el XXV aniversario de la muerte de Joseph Dietzgen. O. C.*, t. 23, pág. 117.

escrito que Dietzgen había descubierto la dialéctica materialista por cuenta propia, independientemente de Marx y hasta de Hegel.

La revolución de 1848 impresionó profundamente a Dietzgen, que se hizo revolucionario. La reacción le obligó a emigrar. En 1867 entabló correspondencia con Marx, y desde este momento es un marxista convencido. Bajo la influencia del marxismo escribe obras como *La esencia del trabajo cerebral del hombre, Excursiones de un socialista por el campo de la teoría dél conocimiento* y *Conquistas de la filosofía*, en las que emite gran número de profundas ideas materialistas dialécticas.

Lenin, que tenía estos escritos en alta estima, señaló que "en este obrero filósofo, que descubrió a su manera el materialismo dialéctico, ¡hay mucho de grande!"[2]. Pero también observó que Dietzgen no siempre hacía una exposición fiel del materialismo dialéctico y cometía errores que fueron aprovechados por los adversarios del marxismo, en particular por los machistas.

El mérito principal de Dietzgen es la elaboración de algunos problemas de la teoría materialista dialéctica del conocimiento, cosa que revestía excepcional importancia en tiempos en que el positivismo y el agnosticismo cundían entre los naturalistas. El eminente fisiólogo Du Bois-Reymond, en su discurso *Sobre los límites del conocimiento de la naturaleza* (1872), negaba la posibilidad de conocer la esencia de la materia y de la conciencia y sostenía que la ciencia no podía descubrir este enigma. Dietzgen no se limita a oponer al agnosticismo simplemente el materialismo, sino su forma contemporánea: el materialismo dialéctico.

Para Dietzgen, el método dialéctico, expresión de las leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad, es un método científico. La dialéctica "es el sol central del que emana la luz que nos alumbra no sólo en el campo de la economía, sino en la trayectoria entera de la cultura, y, en última instancia, alumbrará toda la ciencia hasta "sus últimas bases" "[3].

---

[2] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 261.

[3] J. Dietzgen. *Obras filosóficas escogidas.* Moscú, 1941, pág. 295.

Dietzgen toma como punto de partida para elaborar su filosofía el mundo material. "La naturaleza universal, monista, es a la vez temporal y eterna, limitada e ilimitada, particular y general, existe en todo y todo existe en ella" [4]. El hombre, con su entendimiento y sus sentimientos, es parte del mundo material, que se halla en continuo movimiento y cambio. La razón humana no es nada sobrenatural, se parece a las fuerzas naturales, pero posee cualidades específicas sólo a ella inherentes. El proceso del pensamiento es un proceso fisiológico. En una carta a Marx, Dietzgen escribe: "El pensamiento es un *hecho sensorial material*. Si no se le puede tocar, sí se le puede sentir" [5]. La conciencia se deriva de la materia, es su "producto ideal", su forma de ser, de movimiento. Dietzgen rechaza la reducción del pensamiento a la sustancia, como hacían los materialistas vulgares, aunque no siempre supo deslindarse de éstos. Por ejemplo, escribió que "también la representación no sensorial es *sensible, material*, es decir, *real*" [6]. Lenin señala el error de este aserto: "Que el pensamiento y la materia son "reales", es decir, que existen, es verdad. Pero calificar el pensamiento de material es dar un paso en falso hacia la confusión entre el materialismo y el idealismo" [7].

Dietzgen defiende la teoría materialista del reflejo y resuelve dialécticamente muchos de sus problemas. Rechaza el punto de vista kantiano sobre la incognoscibilidad de la "cosa en sí", señalando que el fenómeno no difiere esencialmente de la "cosa en sí" sino que es simplemente su imagen. Subraya la objetividad de nuestro conocimiento invocando la experiencia, la práctica del hombre como base del proceso teórico cognoscitivo, como juez en la controversia sobre la posibilidad de conocer el mundo.

Este autor plantea el problema de la elaboración de la teoría materialista del conocimiento y señala como defecto de los materialistas franceses el no haber analizado "la facultad pensante del hombre".

---

[4] Ibídem, pág. 161.
[5] J. Dietzgen a Marx. "Voprosi filosófii", 1958, N° 3, pág. 141.
[6] Citado por el libro: V. I. Lenin. *O. C.*, t. 18, pág. 257.
[7] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 257.

La teoría del conocimiento, dice Dietzgen, es la parte más importante de la filosofía materialista. A investigar la actividad de la conciencia debe concurrir no sólo el naturalista, sino también el filósofo, perteneciendo a este último la palabra decisiva. El pensamiento, propiedad del cerebro, es "el objeto de una ciencia particular, que puede ser llamada lógica, teoría del conocimiento o dialéctica"[8].

Un mérito de Dietzgen es su elaboración del problema de la verdad. El conocimiento de la verdad objetiva se efectúa, según Dietzgen, de modo dialéctico. Nuestras representaciones son imágenes de los objetos materiales, pero nunca pueden ser una fotografía exacta de la naturaleza. Lo mismo que un retrato no puede expresar todos los aspectos y rasgos del original, nuestras representaciones reflejan en nuestra conciencia los fenómenos de la naturaleza de manera aproximada, pero en modo alguno absoluta. El proceso de conocimiento del mundo material es el proceso de descubrimiento de la verdad. Pero la naturaleza es infinita, "inagotable por sus dones". Por consiguiente la razón conoce la naturaleza y sus partes —las cosas— de modo relativo, esto es, aproximado, incompleto, no absoluto. Estas verdades relativas constituyen "un cuadro verdadero, auténtico y cierto", aunque este cuadro no agota plenamente el conocimiento del mundo.

Lenin señaló en *Materialismo y empiriocriticismo*, que Dietzgen plantea acertadamente el problema de la verdad objetiva, de la correlación entre la verdad absoluta y la verdad relativa, pero llama la atención sobre inexactitudes cometidas en este punto por el filósofo alemán. Así, en *Excursiones de un socialista por el campo de la teoría del conocimiento* Dietzgen afirma que el conocimiento de la verdad absoluta es innato al hombre. No obstante, en conjunto Dietzgen sigue a Marx y Engels en cuanto a la elaboración de una teoría materialista del conocimiento y del criterio de la verdad. Para él, una diferencia importante entre la filosofía materialista y la idealista consiste en que la primera toma la práctica como criterio de la verdad y la segunda el pensamiento puro.

Dietzgen también investigó el problema de la lógica

---

[8] J. Dietzgen. *Obras filosóficas escogidas*, pág. 321.

dialéctica. En sus obras, especialmente en *Cartas sobre lógica*, aborda el problema de la nueva lógica y trata de establecer la diferencia cardinal entre ella y la lógica formal. Sus críticas a la lógica formal le llevan a tildarla de abstracta, de desechar la contemplación del movimiento y del cambio en los fenómenos, de trazar un límite rígido entre ellos y no tomar en consideración las diferencias y las contradicciones que les dan su esencia, de separar la forma del contenido y, por fin, de exagerar en demasía la independencia del intelecto. Sólo la lógica dialéctica es vital. "El arte dialéctico o lógica que enseña que el todo universal... es una esencia *única* —escribe Dietzgen— representa la *doctrina absoluta del desarrollo*" [9]. Dietzgen comprende que la nueva lógica no sólo debe reflejar el cambio y el desarrollo que acontecen en el Universo, sino explicar la contradicción en que se fundamentan. A diferencia de la lógica formal, la lógica dialéctica considera la contradicción como legítima y verdadera, pues es inherente a las propias cosas. Dietzgen, que encomia la lógica dialéctica de Hegel, señala su defecto fundamental al indicar la dependencia de las categorías del pensamiento con respecto a la dialéctica objetiva. Utilizando algunas inexactitudes y formulaciones erróneas de Dietzgen, los machistas le tildaron de subjetivista en la solución del problema de la lógica dialéctica. En su réplica Dietzgen sostiene: "La ciencia de la lógica debe tratar sólo del mundo fáctico, indisolublemente asociado a nosotros y a nuestros pensamientos" [10].

Dietzgen defendió su materialismo luchando contra el idealismo, en el que ve la concepción del mundo de las clases explotadoras y una taimada defensa de la religión.

Lenin destaca lo justa y atinada que es la caracterización del idealismo efectuada por Dietzgen, quien estigmatizó con particular fuerza al partido de la medianía en filosofía, llamándole partido abominable que ocultaba con hipocresía su verdadera posición de clase.

---

[9] J. Dietzgen. *Conquistas de la filosofía y cartas sobre lógica*. San Petersburgo, 1906, pág. 158.

[10] Ibídem, pág. 118.

Lafargue. Su propaganda del marximo y su lucha contra el idealismo

Paul Lafargue (1842-1911) fue una figura destacada del movimiento obrero francés e internacional, un revolucionario que durante largos años mantuvo estrechos lazos de amistad con Marx y Engels. Brillante propagandista de la teoría marxista y crítico militante del idealismo, Lenin vio en él a "uno de los propagadores más penetrantes y de mayor talento de las ideas del marxismo...[11]

Lafargue simultaneaba un intenso trabajo organizador de revolucionario profesional y una vasta actividad publicística y teórica. Escribió una serie de investigaciones marxistas en el terreno de la filosofía, de la lingüística, de la crítica literaria y de la etnografía. La peculiaridad más característica de sus trabajos filosóficos (*El determinismo económico de Carlos Marx, La religión del capital* y otros) es su partidismo combativo, una profunda investigación y solución de problemas teóricos.

Lafargue centra su atención en los cambios esenciales ocurridos en los países capitalistas durante la última década. Así, en *Los truts norteamericanos y su significación económica, social y política* analiza el proceso de monopolización, viendo en él "una fase particular de la evolución capitalista".

Este autor consagra muchas páginas a la crítica del neokantismo, que desde finales del siglo XIX había adquirido en Francia partidarios entre los representantes más destacados del ala derecha del Partido Socialista, por ejemplo Jaurès, para quien el neokantismo era la base filosófica del movimiento socialista.

Es su crítica de los neokantianos, Lafargue puso al descubierto el nexo entre sus opiniones teóricas con el oportunismo político. Los neokantianos, escribió, que rechazan la lucha de clases y promocionan el "socialismo ético", quieren valerse de la filosofía de Kant para demoler el materialismo de Marx y Engels. En su libro *El determinismo económico de Carlos*

---

[11] V. I. Lenin. *Discurso pronunciado en nombre del ROSDR en el entierro de Paul y Laura Lafargue, el 20 de noviembre (3 de diciembre) de 1911. O. C.*, t. 20, pág. 387.

Marx critica a Kant y a sus nuevos partidarios y expone la teoría del conocimiento y el método dialéctico de Marx, así como las bases de la concepción materialista de la historia. En la dialéctica de Marx ve el método creativo y el instrumento para indagar los hechos concretos. El marxismo, dice Lafargue, no es en modo alguno una doctrina de reglas y cánones acabados.

La lucha contra los neokantianos determinó el interés de Lafargue por la elaboración de importantes problemas de la teoría materialista del conocimiento. En sus trabajos analiza con amplitud los conceptos abstractos, las ideas abstractas. Basándose en ejemplos de la historia de la filosofía griega antigua y de la nueva filosofía muestra la ininterrumpida confrontación entre el materialismo y el idealismo en torno a la solución del problema de los conceptos abstractos, y somete a crítica el idealismo de Platón, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel.

Lafargue subraya con acierto que el problema del origen de los conceptos, de las ideas, no se puede resolver sino partiendo de la interpretación materialista de la historia descubierta por Marx. "Las ideas de progreso, de justicia, de libertad, de patria, etc., como los axiomas de las matemáticas —escribe— no existen por sí mismas y al margen de la experiencia; tampoco preceden a ésta sino que la siguen; no engendran los sucesos de la historia, sino que son consecuencia de los fenómenos sociales, que, al desarrollarse, las crean, las transforman y las destruyen; su entidad como fuerzas motrices se debe tan sólo a que emanan directamente del medio social" [12].

En su obra *El problema del conocimiento,* Lafargue investiga la correlación entre los espectos sensible y lógico del mismo. En el proceso del conocimiento, el hombre se vale no sólo de sus sentidos, sino también de la razón y la práctica, que incluye el empleo de aparatos científicos. "Los kantianos y neokantianos —observa Lafargue— cometen de esta suerte un craso error al sostener que sólo a través de nuestras impresiones sensoriales conocemos y podemos conocer las propiedades de las cosas" [13].

---

[12] P. Lafargue. *Obras.* Moscú-Leningrado, 1931, t. III, págs. 9-10.

[13] P. Lafargue. *El problema del conocimiento.* Suplemento al libro *El determinismo económico de Carlos Marx.* Moscú, 1923, págs. 318-319.

Los conceptos de sustancia, causalidad y otras "categorías apriorísticas" se le aparecen al hombre en el transcurso de una larga práctica histórica, y lo mismo sucede con todas las categorías de la ética, la sociología, la economía política y las ciencias naturales.

Lafargue refuta el agnosticismo de Kant y sus argumentos sobre la impotencia de la razón, observando que la facultad cognoscitiva del ser humano se amplía sin cesar a medida que se desarrolla su actividad práctica. En cuanto al carácter clasista de la teoría del conocimiento, llega a la conclusión de que es inherente al proletariado una concepción del mundo que reconoce la objetividad del conocimiento, mientras la burguesía necesita del agnosticismo para afianzar su dominación. Lenin señala en *Materialismo y empeniocriticismo* lo adecuada que es la crítica de Lafargue a Kant.

Lafargue no analizó con idéntica profundidad y acierto todas las cuestiones sobre teoría del conocimiento que abordó en su obra. Algunas de ellas, por ejemplo, su interpretación de la correlación entre el aspecto sensorial y el lógico del conocimiento, el problema de la práctica o el del empleo de la dialéctica en el conocimiento, necesitan ser puntualizadas y, a veces, corregidas.

En su artículo *Evolución y revolución* critica el evolucionismo vulgar de Comte, Spencer y otros. "Muchas gentes —escribe—, entre otras los doctores positivistas, creen que estas dos formas del desarrollo —la evolución y la revolución— son contradictorias y se excluyen mutuamente; en realidad son complementarias" [14]. La forma revolucionaria del desarrollo se prepara a través de cambios evolutivos, y ésta es una ley universal del desarrollo de la naturaleza y la sociedad.

En las obras concernientes al materialismo histórico señala que la humanidad se desarrolla en un medio natural y en un medio artificial, creado en el proceso de la vida social. Esta última incluye las relaciones económicas, sociales, políticas e ideológicas. La fuerza determinante del desarrollo social es el modo de producción. Las leyes de la naturaleza no son aplicables para explicar la historia de la humanidad, como

---

[14] P. Lafargue. *Obras.* Moscú-Leningrado, 1925, t. I, pág. 271.

hacen los socialdarwinistas. "La lucha por la existencia —escribe Lafargue— predicada por los darwinistas no puede explicar el desarrollo humano porque las condiciones de existencia de los hombres son diferentes a las de los animales y las plantas" [15].

Lafargue ve en el materialismo histórico la teoría que exterioriza las leyes del desarrollo y muerte del capitalismo, a la vez que muestra al proletariado las vías y los medios para conquistar el socialismo. "El materialismo económico (el marxismo.— *Autores*) llama a los proletariados de las naciones civilizadas a sublevarse; les enseña que no se emanciparán mientras no destruyan la forma económica de la sociedad capitalista" [16].

En las obras de Lafargue ocupa un sitio de honor la fundamentación de la teoría marxista de la lucha de clases y del Estado. Lafargue combate resueltamente la tesis revisionista de Bernstein, Malon y otros acerca de la transformación gradual del capitalismo en socialismo, critica ásperamente el parlamentarismo burgués y la democracia burguesa y establece que las revoluciones del proletariado son el camino histórico ineluctable del desarrollo de la sociedad.

Lafargue fue un propagandista de la doctrina marxista de la dictadura del proletariado. "El día en que el proletariado de Europa y América —escribió— domine el Estado deberá organizar el poder revolucionario y dirigir dictatorialmente la sociedad hasta tanto la burguesía no desaparezca como clase, o sea hasta que no quede terminada la nacionalización de los instrumentos de producción (bancos, ferracarriles, fábricas, minas, etcétera)" [17].

En su exposición de la concepción materialista de la historia analiza el problema de la moral y la religión y fundamenta el ateísmo proletario. Rechaza la doctrina idealista de las ideas morales innatas. Las representaciones éticas cambian con la historia; los conceptos de justicia e injusticia nacen con la aparición de la propiedad privada y cambian a medida que se

---

[15] P. Lafargue. *Obras*, t. III, pág. 447.
[16] Ibídem, pág. 433.
[17] P. Lafargue. *Obras*, t. I, pág. 90.

desarrolla ésta. La evolución de las relaciones económico-sociales también modifica el contenido del ideal de moralidad; en una sociedad antagónica, la moral de las clases dominantes corresponde a sus intereses y necesidades y se impone por todos los medios a las clases avasalladas.

Manejando un material etnográfico e histórico-literario concreto muestra la evolución de las ideas religiosas de la sociedad en dependencia de las relaciones económicas y sociales. En sus brillantes artículos *Pío IX en el paraíso* y *La religión del capital* demuestra de forma convincente que en la época moderna la religión defiende las bases de la sociedad capitalista, al tiempo que afirma que la religión es el medio espiritual de sojuzgamiento de las masas trabajadoras.

Las obras de Lafargue no están exentas de deficiencias y ciertos errores. Así, en sus opiniones sobre el Estado se advierte la influencia del anarcosindicalismo, una subestimación de la lucha parlamentaria, pero en las cuestiones cardinales de la lucha de clases y de la revolución Lafargue adopta posiciones acertadas.

Mehring. Su propaganda de las ideas de la filosofía marxista y su crítica de la filosofía burguesa

Franz Mehring (1846-1919) llegó a la socialdemocracia en las postrimerías de la década de los 80 procedente de los medios de los demócratas burgueses. Fue un eminente publicista, propagandista y teórico del marxismo. Durante muchos años figuró en la redacción del *Neue Zeit*, órgano teórico de la socialdemocracia alemana; desde 1901, dirigió el *Leipziger Volkszeitung*, periódico de izquierdas. Fue relevante figura del ala izquierda de la socialdemocracia alemana. Lenin dijo de él que era un hombre que no sólo deseaba ser marxista, sino que sabía serlo. Mehring acogió con entusiasmo la Gran Revolución Socialista de Octubre. Es fundador del Partido Comunista de Alemania.

Ante nosotros aparece como un filósofo que investiga en múltiples vertientes. A su pluma pertenecen interesantes

artículos sobre historia de la filosofía, crítica de la filosofía burguesa y del revisionismo, obras en las que trata problemas del materialismo histórico. Es digno de mención su empleo del materialismo histórico en el estudio de la historia de Alemania, de problemas militares y, particularmente, de la literatura y la crítica literaria. Mehring siempre considera la filosofía como concepción de unas clases u otras vinculada a la lucha que sostienen. "La filosofía —escribe— es un fenómeno ideológico que acompaña a la lucha de clases, una de las formas ideológicas en que las gentes toman conciencia de esa lucha y la sostienen"[18].

Pertenece a Mehring el mérito de haber denunciado concepciones filosóficas idealistas como las de Nietzsche, Hartmann, Schopenhauer y los neokantianos. Fue el primero en combatir el mito del nietzschismo como filosofía progresista supuestamente enfrentada a la cultura burguesa, poniendo al descubierto su esencia reaccionaria.

No menos importante fue la crítica de Mehring a Schopenhauer y Hartmann. Después de refutar los asertos de estos autores encaminados a clasificar su filosofía como continuación de la filosofía clásica alemana, demostró persuasivamente que estos filósofos reaccionarios arremetían contra todo lo progresista creado por Hegel y repudiaban lo más valioso de éste, la dialéctica. Schopenhauer y Hartmann oponían a la dialéctica las categorías metafísicas de lo "inmutable" y lo "casual" en la historia. Hehring también delinea la principal característica de las concepciones de Hartmann y Schopenhauer, a saber, el aprovechamiento del agnosticismo de ciertos naturalistas para combatir el materialismo filosófico. Hartmann intentó fundamentar filosóficamente el "idealismo físico", y en biología era un adversario rabioso del darwinismo. Mehring criticó con energía el vitalismo de Schopenhauer, viendo en él una total renuncia a la ciencia, el conocimiento de la naturaleza, e indicó que al afirmar que la "fuerza vital" era el límite de nuestro saber acerca de la naturaleza, Hartmann y Schopenhauer ponían fronteras a las ciencias naturales. En su polémica con Hartmann y los vitalistas, Mehring defiende el darwinismo,

[18] F. Mehring. *Defendiendo el marxismo.* Moscú-Leningrado, 1927, pág. 155.

que según su punto de vista es la teoría evolucionista moderna que ofrece una comprensión acertada de las leyes del desarrollo de los organismos animales y vegetales.

El neokantismo es el objetivo primordial de su crítica de la filosofía burguesa. Mehring denuncia el lema de "vuelta a Kant" como llamamiento reaccionario a combatir la filosofía marxista. "Si echamos otra ojeada al neokantismo —escribe— veremos que *objetivamente* y *en esencia* no es más que un intento de demoler el materialismo histórico" [19].

Mérito de Mehring es también su oposición al llamado renacimiento hegeliano. La moda de Kant, dice, comienza a pasar; ahora la burguesía trata de encontrar en el neohegelianismo una nueva arma filosófica contra el marxismo. El neohegelianismo, según Mehring, resucita ante todo la doctrina reaccionaria de Hegel acerca del Estado. Pero las tendencias retrógradas de los neohegelianos no tienen futuro. La sociedad burguesa está condenada a muerte.

Importa señalar que no todo lo escrito por Mehring tiene el mismo valor y que este autor comete en ciertas cuestiones errores e inexactitudes, algunas veces de bulto. Así, su oposición al machismo se limita a criticar los intentos de algunos partidarios socialdemócratas de Mach (en particular Friedrich Adler) de revisar el materialismo histórico. Tras las conclusiones sofísticas de los machistas, tras el supuesto apartidismo de su filosofía, Mehring no alcanzó a ver su idealismo en gnoseología, su lucha contra el materialismo dialéctico, así como tampoco vio el nexo entre el machismo y el "idealismo físico" resultante de la crisis que sobreviene a las ciencias naturales a finales del siglo XIX y principios del XX. Algunas deficiencias, su unilateralidad y ciertos errores de Mehring en su crítica de la filosofía burguesa obedecen a no haber comprendido el significado del marxismo como filosofía aparte. Mehring no se percató de que Marx y Engels habían llevado a cabo una revolución en filosofía creando un materialismo nuevo, el materialismo dialéctico. Por ejemplo, consideraba la dialéctica como un simple "método histórico-materialista", y no veía en ella a la ciencia de las leyes

---

[19] Ibídem, pág. 113.

universales de desarrollo de todo lo existente. Para él, Marx y Engels se atenían al materialismo mecanicista en el terreno de las ciencias naturales[20].

Los análisis más penetrantes de Mehring atañen a la defensa de la concepción materialista de la historia y a la aplicación del materialismo histórico a la investigación de la historia y la literatura. Adversario resuelto del idealismo histórico, combatió en favor de todas y cada una de las proposiciones del materialismo frente a sociólogos y economistas burgueses tales como Sombart, Barth, Tönnies y Lujo Brentano, al tiempo que desenmascaró las manipulaciones idealistas de los revisionistas Bernstein y Woltmann. Mehring puso de manifiesto el vínculo existente entre la interpretación materialista de la historia y las tareas políticas de la lucha de clase del proletariado. La concepción materialista de la historia, decía, es el arma más eficaz en la tarea de impregnar revolucionariamente a las masas.

En sus obras dedicadas al análisis de los problemas de la concepción materialista de la historia se propone aclarar ante todo la dependencia de los fenómenos sociopolíticos e ideológicos de la base económica. En *La leyenda de Lessing* estudia la dependencia de la ideología burguesa alemana respecto de las condiciones económicas de dicho país. Sin embargo, en ciertas ocasiones subestima la proposición marxista de la influencia inversa de la superestructura sobre la base y de la relativa independencia del desarrollo de las formas ideológicas, hecho que Engels le remarcó en una de sus cartas.

En cuanto al problema de la revolución se atiene a la tesis marxista de que las circunstancias históricas concretas determinan el carácter del futuro desarrollo social, que puede darse a través de una revolución violenta o sin ella. La dictadura del proletariado la menciona en forma general y sólo plantea este problema a fondo a raíz de la revolución socialista en Rusia. En el artículo *Marx y los bolcheviques* (1918) habla de la dictadura del proletariado como de un régimen transitorio bajo el cual el poder político se concentra en manos de los obreros. Mehring rechaza la opinión de Kautsky según la cual la dictadura del

---

[20] Véase Fr. Mehring. *Gesammelte Schriften*, B. 13. Berlin, 1961, S. 430.

proletariado se identifica con el parlamentarismo burgués y la democracia burguesa.

Sobre el papel de Mehring en la propagación y el desarrollo del marxismo podemos decir que este autor es uno de los notables filósofos marxistas que defendieron la teoría de Marx y Engels frente a los filósofos burgueses y revisionistas.

Elaboración de los problemas del materialismo histórico por Labriola

Antonio Labriola (1843-1904) fue un relevante filósofo marxista italiano. Su labor comienza en el período de ascenso del movimiento de liberación nacional de Italia. Al principio, por sus convicciones políticas es afín a la corriente democrático-burguesa, pero el contacto con el socialismo y el movimiento socialista le conducen al marxismo en los años 90.

En la Universidad de Roma dictó un curso sobre historia del socialismo y se declaró públicamente partidario del materialismo histórico. En una carta a Engels del 21 de febrero de 1891 escribe: "Ahora vivo más que nunca en su compañía. En la universidad, donde finalmente he recuperado el ánimo y la libertad de palabra, expongo desde hace cuatro meses la *teoría materialista de la historia*" [21].

En 1893, siendo delegado al congreso de la II Internacional en Zurich, conoció personalmente a Engels. En 1895 publicó la primera parte de *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia*; luego la segunda y la tercera partes; la cuarta parte, la última, titulada *De un siglo a otro*, apareció en 1925.

En sus cartas al sindicalista Sorel, junto a las cuestiones prácticas de la propaganda del materialismo histórico, considera problemas teóricos: las teorías del conocimiento, de la moral, del origen y la evolución del cristianismo y otras. Expone sus concepciones en polémica con la filosofía y la sociología de Nietzche, Hartmann, Croce, los darwinistas sociales y los maltusianos, los revisionistas Bernstein, Turati, Masaryk y otros. Aunque fue una de las figuras eminentes del marxismo del período de la II Internacional, no acabó de

[21] *Pod Známenem Marxizma*, 1924, N° 1, pág. 42.

comprender la esencia de la nueva época histórica que empieza a finales del siglo XIX y principios del XX ni las nuevas tareas del movimiento obrero en la lucha por la revolución socialista. Sus concepciones teóricas adolecen de cierto carácter abstracto y esquemático. Frente al problema de la correlación entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico adopta una postura contradictoria. Puede deducirse de algunas de las opiniones sustentadas por Labriola que para él la filosofía del marxismo es sólo el materialismo histórico. Su definición del contenido de la dialéctica es imprecisa, pues unas veces la juzga conjunto de procedimientos de investigación, mientras que otras la considera como un método de pensamiento crítico. No obstante, aplica certeramente la dialéctica para explicar el proceso histórico y lleva a cabo una profunda crítica del punto de vista ético-abstracto de Croce y del eclecticismo de Masaryk. De los *Ensayos* de Labriola dice Lenin que fue un libro excelente para aquella época[22]. Plejánov, Lafargue y Mehring elogiaron las obras de Labriola.

Labriola estudia en sus textos la génesis de la doctrina sociohistórica de Marx y Engels fijando la atención no tanto en el hilo de engarce del marxismo con las ideas progresistas del pasado cuanto en las condiciones históricas y sociales que le dieron vida y en las novedades aportadas por sus fundadores en comparación con toda la historiografía y la sociología del pasado. A este respecto subraya el alcance histórico del *Manifiesto del Partido Comunista.* "La fecha memorable de la publicación del *Manifiesto...* es la fecha que marca el comienzo de la *nueva era*"[23], dice. Para él la doctrina del comunismo científico dimana de la interpretación materialista de la historia.

Labriola expone de forma peculiar los principios básicos de la concepción materialista de la historia y, aunque a veces su terminología es inconsecuente e imprecisa, resuelve los problemas cardinales desde el ángulo del marxismo. En su defensa de la proposición marxista según la cual, en última instancia, el

---

[22] Véase V. I. Lenin. *Perlas de la proyectomanía populista. O. C.*, t. 2, pág. 500.

[23] A. Labriola. *El materialismo histórico.* Leningrado, 1926, pág. 9.

progreso social viene determinado por el desarrollo de la producción somete el darwinismo social, el llamado materialismo económico y la teoría de los factores a argumentadas críticas, y juzga infundada la idea de reducir la historia a la lucha por la existencia. El hombre crea consecuentemente las gradaciones del medio social. La sociedad no es una simple prolongación de la naturaleza. "...Más bien no ocurre sino que los hombres progresan descubriendo poco a poco en la naturaleza las condiciones que les permiten producir en formas nuevas y cada vez más complejas gracias al trabajo acumulado por la experiencia" [24].

Al refutar el "materialismo económico", Labriola hace hincapié en la complejidad de la vida social y de sus fenómenos. No se pueden deducir directa y automáticamente los fenómenos ideológicos de las condiciones económicas, dice. "La estructura económica subyacente, que determina todo el resto, no es un simple mecanismo del que emergen como efectos automáticos y maquinales inmediatos las instituciones, las leyes, las costumbres, los pensamientos, los sentimientos, las ideologías" [25].

Labriola pone al descubierto la endeblez científica de la "teoría de los factores", si bien observando que, antes del marxismo, fue una fase en el conocimiento y ofreció una orientación transitoria en los sucesos.

La propagación de las ideas del marxismo revolucionario en Italia es inseparable del nombre de Labriola. Antonio Gramsci y Palmiro Togliatti, fundadores del Partido Comunista Italiano, destacaron la valiosa labor propagandística de Labriola.

Dmitri Blagoev

Dmitri Blagoev (1855-1924), fundador del partido marxista en Bulgaria, es un eminente pensador cuyas obras iniciaron la difusión del marxismo en este país.

---

[24] Ibídem, pág. 73.
[25] Ibídem, págs. 91-92.

Ya en sus años estudiantiles en la Universidad de San Petersburgo Blagoev participa en el movimiento revolucionario, y en 1883-1884 organiza uno de los primeros grupos socialdemócratas de Rusia, que se pone en contacto con el grupo de Plejánov Emancipación del Trabajo. En 1885, las autoridades zaristas detienen a Blagoev y lo expulsan a su país.

La formación de las ideas de Blagoev transcurre bajo la influencia inmediata de los demócratas revolucionarios rusos. El estudio de Marx y Engels hace de él un convencido partidario del socialismo científico. De regreso en Bulgaria funda la revista *Sovremenen pokazatel*, la primera publicación marxista de este país. En sus obras combate la ideología populista en Bulgaria, a la que opone la concepción materialista de la historia, que aplica a las circunstancias específicas del desarrollo histórico de Bulgaria. En su obra *¿Qué es el socialismo y si tiene terreno en nuestro país?* (1891) fundamenta teóricamente la necesidad de organizar el partido proletario marxista en Bulgaria, que es creado bajo su dirección inmediata en 1891. Blagoev despliega una lucha ideológica infatigable contra los elementos oportunistas del movimiento socialdemócrata búlgaro, y en 1903 encabeza el ala revolucionaria que se separa del partido socialdemócrata y forma el partido marxista independiente de los socialistas "estrechos", que en 1919 tomará el nombre de Partido Comunista Búlgaro. Traduce al búlgaro el primer tomo de *El Capital* y otras obras de Marx. Durante más de un cuarto de siglo dirige la revista *Novo vreme*, órgano teórico del partido de los socialistas "estrechos".

La labor científica de Blagoev es excepcional por su diversidad, con notables aportaciones a la filosofía, la historia, la economía política y la crítica literaria. Brillante polemista, somete a fundamentada crítica la interpretación idealista de la historia, las representaciones metafísicas acerca de los "pilares" económicos y políticos de la sociedad, el subjetivismo, el eclecticismo y el agnosticismo. Es fundador de la estética marxista en Bulgaria y un profundo crítico de la concepción idealista del "arte por el arte". Autor del estudio *Cuestiones socio-literarias* (1901), expresa en dicho texto una elevada valoración de J. Botev y otros escritores demócratas de Bulgaria. En las obras de Blagoev encontramos una crítica

profunda del bernsteinismo (en particular de su modalidad búlgara) y, en este contexto, una explicación sistematizada de los conceptos fundamentales de la dialéctica materialista, que para Blagoev es el alma del marxismo. Este autor subraya especialmente la significación de la ley de la unidad y la lucha de los contrarios, a la que llama "ley magna, eterna y universal". Opone la teoría marxista del reflejo a la interpretación subjetivista-agnóstica del proceso del conocimiento, si bien al exponer dicha teoría comete errores en el espíritu de la teoría de los jeroglíficos de Plejánov. Otros de sus errores consisten en atribuir excesiva importancia al papel de la espontaneidad en el movimiento obrero y al valor de la lucha parlamentaria. Posteriormente los superó totalmente. Dmitri Blagoev saludó entusiásticamente la Gran Revolución de Octubre y participó hasta sus últimos días en el movimiento emancipador de la clase obrera.

CAPITULO V

PROPAGACION DE LA FILOSOFIA MARXISTA EN RUSIA EN LOS AÑOS 80-90 DEL SIGLO XIX. G. V. PLEJANOV

1. Premisas históricas

Entre 1860 y finales del siglo Rusia se convirtió en un país capitalista. En veinticinco años, de 1866 a 1890, el número de fábricas pasó de 2.500-3.000 a 6.000 y el de obreros se duplicó con creces. Pero el latifundismo, el poder de los terratenientes nobles y otros vestigios del régimen de servidumbre estorbaban la expansión del capitalismo, razón por la cual transcurría por la llamada vía prusiana.

La clase obrera comenzó a despertar y a enfrentarse con los capitalistas ya en la década de los 70, pero entonces este movimiento tenía aún carácter espontáneo, estaba dirigido contra tal o cual capitalista y no contra la burguesía en conjunto. El proletariado, desprovisto todavía de conciencia política, no actuaba como clase en lucha revolucionaria contra la clase capitalista y la autocracia zarista protectora de los intereses de los latifundistas y la burguesía. Las primeras organizaciones obreras —la Unión de Obreros del Sur de Rusia (1875), la Unión de Obreros Rusos del Norte (1878) y otras— intentaron conferir carácter político al movimiento obrero espontáneo, pero no lo consiguieron porque carecían de un programa de lucha claro, científico. Los primeros círculos marxistas que aparecen en la Rusia de los 80 —el grupo de Dmitri Blagoev, el de Pavel Tochisski y otros— carecían de un estrecho contacto con el movimiento obrero y no podían aún fundir la doctrina del socialismo científico con este último. Las ideas del marxismo y sus concepciones filosóficas no se

propagaron con amplitud hasta mediada la década de los 90, aunque eran patrimonio de los pocos revolucionarios que por entonces había. "En el transcurso de casi medio siglo —escribió Lenin—, aproximadamente de 1840 a 1890, el pensamiento avanzado en Rusia, bajo el yugo del despotismo inaudito del zarismo salvaje y reaccionario, buscaba ávidamente una teoría revolucionaria justa, siguiendo con celo y atención admirables cada "última palabra" de Europa y América en este terreno. Rusia *hizo suya* la única teoría revolucionaria justa, el marxismo, en medio siglo de torturas y de sacrificios inauditos, de heroísmo revolucionario nunca visto, de energía increíble y de búsquedas abnegadas, de estudio, de pruebas en la práctica, de desengaños, de comprobación, de comparación con la experiencia de Europa" [1].

Un obstáculo grave para el marxismo era la ideología populista predominante en el movimiento revolucionario de los años 80 y 90, en particular su corriente liberal, que cundió en esta última década. Los revolucionarios populistas sostenían que Rusia habría de llegar al socialismo por una vía propia —a través de la comunidad campesina—, que no serían los proletarios sino los campesinos la fuerza fundamental de la revolución socialista. Los ideólogos del populismo entendían que no eran las masas populares, sino los héroes, los individuos de pensamiento crítico, los que constituían el principal motor de la historia.

Los primeros marxistas rusos tuvieron que refutar las concepciones idealistas de los populistas así como la idea errónea que tenían del marxismo, al que juzgaban inaplicable en Rusia y presentaban como "materialismo económico", como doctrina que negaba el papel de los ideales avanzados y del individuo en la historia, como un fatalismo que obligaba a todos los pueblos a seguir una trayectoria preestablecida. Para eliminar la influencia del populismo en el movimiento revolucionario, los marxistas rusos, como los de otros países, tenían que elaborar y resolver importantes problemas del movimiento obrero: las vías de la transformación revoluciona-

---

[1] V. I. Lenin. *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo. O.C.*, t. 41, págs. 7-8.

ria de la sociedad y el destino histórico de ésta, el papel de las masas populares y del individuo en la historia, el papel de las ideologías y su influencia sobre la base económica de la sociedad, etc. Tenían que demostrar que el marxismo era aplicable a Rusia, unirlo al movimiento obrero, fundamentar ideológicamente y preparar la creación del partido marxista de la clase obrera.

Tales eran las tareas que ante sí tenía ya en la década de los 80 el marxismo en Rusia, pionero del cual fue *Gueorgui Valentínovich Plejánov,* quien en 1883 fundó en Ginebra la primera organización marxista rusa, el grupo Emancipación del Trabajo.

2. Comienzo de la actividad marxista de Plejánov y su lucha contra el populismo. Aplicación del socialismo científico a la vida social de Rusia

Vida y actividad de Plejánov

Gueorgui Valentínovich Plejánov nació en 1856 en el seno de una familia noble con pocas tierras. En 1875, siendo estudiante del Instituto de Minería de San Petersburgo, se unió al movimiento populista revolucionario. En diciembre de 1876, en un fogoso discurso pronunciado en la primera manifestación obrera que se efectuó en San Petersburgo, ante la catedral de Nuestra Señora de Kazán hizo un llamamiento a emprender una lucha política contra la autocracia. En 1879, al escendirse la organización populista Tierra y Libertad, de la que era miembro activo, se puso a la cabeza de la organización populista revolucionaria Reparto Negro.

Es sus años juveniles fue seguidor del materialismo y del democratismo revolucionario de Chernishevski, luego experimentó la influencia de las concepciones populistas de Lavrov y Bakunin y hasta 1882 compartió la idea populista acerca del "exclusivismo económico de Rusia". Pero ya en aquel tiempo reparó en la clase obrera, comenzó a ver en ella una seria

fuerza política y desplegó propaganda revolucionaria entre los obreros. De 1880 a 1917 vivió en el extranjero como exiliado político, conocío de cerca el movimiento obrero de Europa Occidental y estudió a fondo las obras de Marx y Engels. En 1882 tradujo al ruso el *Manifiesto del Partido Comunista.*

En 1882-1883 se adhirió al marxismo. El grupo Emancipación del Trabajo, fundado por él e integrado por Vera Zasúlich, Pável Axelrod, Lev Deich y Vasili Ignátov, rompió con las concepciones populistas y anunció la edición de la Biblioteca del Socialismo Contemporáneo, de signo marxista. Plejánov y otros componentes del grupo vertieron al ruso y publicaron una serie de obras de los fundadores del marxismo: *Trabajo asalariado y capital, Miseria de la filosofía, Ludwig Feuerback y el fin de la filosofía clásica alemana, El Dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y otras.

Engels saludó cálidamente la formación del grupo Emancipación del Trabajo y comentó con aprobación las primeras obras marxistas de su fundador, Plejánov: "... estoy orgulloso —escribió a Vera Zasúlich en 1885— de que entre la juventud rusa exista un partido que sinceramente y sin reservas haya adoptado las grandes teorías económicas e históricas de Marx y haya roto decididamente con todas las tradiciones anarquistas y un tanto eslavófilas de sus predecesores... Es un progreso que tendrá enorme significación para el desarrollo del movimiento revolucionario en Rusia. Para mí, la teoría histórica de Marx es condición fundamental para toda táctica revolucionaria *coherente* y *consecuente*" [2].

La crítica del idealismo y de la sociología subjetiva de los populistas

En las primeras obras marxistas de Plejánov —*El socialismo y la lucha política* (1883), *Nuestras discrepancias* (1885) y otras— lleva a cabo una crítica persuasiva de la ideología del populismo y de sus concepciones idealistas en filosofía y, particularmente, en sociología, al tiempo que aclara de un modo científico que el

---

[2] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 36, pág. 260.

marxismo es aplicable a las condiciones de Rusia. Frente a las afirmaciones populistas de que Rusia no debía seguir la vía del capitalismo, Plejánov establece que la estaba siguiendo ya y se desarrollaba conforme a las leyes inherentes al capitalismo. Bajo la influencia de éste, escribe, la comunidad campesina se disgrega en polos contrapuestos, el de los kulaks y el de los campesinos pobres, los braceros, mientras se incrementa en el país el proletariado industrial, a quien pertenece el futuro.

Tiene particular importancia la lucha ideológica de Plejánov contra la teoría idealista subjetiva populista de los "héroes" y la "muchedumbre". Plejánov demuestra que la vida ha refutado las ideas populistas acerca de los "heroes" artífices de la historia, el encumbramiento del papel de los intelectuales y la actitud despectiva de los populistas hacia el movimiento revolucionario de las masas, de la clase obrera. "Los intelectuales —escribe exponiendo las opiniones de los populistas— han cumplido en nuestros cálculos revolucionarios el papel de bienhechora providencia del pueblo ruso, de cuya voluntad depende hacer girar la rueda de la historia en uno u otro sentido...

La dura experiencia no tardó en demostrar a nuestros revolucionarios que entre las lamentaciones sobre la carencia de tierra y la elaboración de una determinada conciencia de clase hay una distancia infinita y que de las revueltas ocurridas hace cien y doscientos años no se puede deducir la disposición del pueblo a rebelarse en el momento presente"[3].

Plejánov rompe con su pasado populista, y en una carta abierta a Lavrov, escrita en 1884, muestra que los programas utópicos y los métodos conspirativos y terroristas dimanantes de la teoría idealista subjetiva de los "héroes" y la "muchedumbre" estorban el despliegue de la lucha revolucionaria de las masas populares de Rusia. "Las tareas sociales de la Rusia de hoy día —escribe— no pueden hallar solución satisfactoria en el tradicional programa conspirativo del blanquismo. Poco a poco, ese trillado programa se irá convirtiendo para la

---

[3] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos. Moscú, 1956, t. I, págs. 154-155.

revolución rusa en el lecho de Procusto. A sus objetivos fantásticos, fantasmales, serán sacrificadas una tras otra las formas de acción, los elementos del movimiento que constituían su fuerza y condicionaban su influencia"[4].

Aplicación de la doctrina marxista a la vida social de Rusia

Al aplicar los principios del materialismo dialéctico y del materialismo histórico al análisis de la vida social de Rusia, Plejánov hace importantes deducciones para el movimiento revolucionario de Rusia:

"1) La revolución *comunista* de la clase obrera no puede brotar en modo alguno del socialismo pequeñoburgués-campesino cuyos propagadores actuales son casi todos nuestros revolucionarios (es decir, los populistas. —*Autores*).

2) Por la índole interna de su organización, la comunidad rural tiende ante todo a ceder su lugar no a las formas comunistas de convivencia, sino a las burguesas.

3) En la transición a las formas comunistas, el papel de la comunidad rural no será *activo,* sino *pasivo*; no está en condiciones de *hacer avanzar* a Rusia por la vía del comunismo; todo lo más que puede es *oponer menos resistencia* a ese movimiento que la pequeña propiedad agraria individual.

4) La iniciativa del movimiento comunista puede ser asumida únicamente por la clase obrera de nuestros centros industriales, la clase

5) cuya liberación sólo puede ser alcanzada mediante sus propios esfuerzos conscientes"[5].

Plejánov refuta las concepciones idealistas de los populistas, para los cuales la filosofía marxista predisponía a una "plácida contemplación" de la realidad, y establece que la doctrina marxista proporciona un vasto campo de actividad consciente a las fuerzas avanzadas de la sociedad de cara al derrocamiento del zarismo y a la subsiguiente revolución socialista. El marxismo, dice, es el sucesor y heredero legítimo de las

[4] Ibídem, pág. 127.
[5] Ibídem, pág. 347.

doctrinas revolucionarias y socialistas de Occidente y Rusia; sólo él ofrece una respuesta científica a los interrogantes políticos y teóricos que plantea el pensamiento social avanzado.

3. La lucha de Plejánov por una concepción científica materialista del mundo y contra el revisionismo en el movimiento obrero de Rusia e internacional

La labor teórica de Plejánov no se circunscribe a Rusia. Es un militante activo del movimiento obrero internacional, un eminente teórico marxista de la II Internacional. En el I Congreso de ésta, celebrado en 1889, pronuncia un fogoso discurso en el que dice que "el movimiento revolucionario de Rusia puede triunfar únicamente como movimiento revolucionario de los obreros". Plejánov difunde y defiende la concepción científica materialista del mundo, tanto en el movimiento revolucionario de Rusia como en el ámbito internacional. Escribe y publica en la prensa socialdemócrata extranjera múltiples trabajos teóricos, entre ellos *Ensayos de historia del materialismo*, el libro *Chernishevski*, el artículo *En el sesenta aniversario de la muerte de Hegel*, el folleto *Anarquismo y socialismo*, una serie de cartas y artículos sobre el arte, etc.

Como señaló Lenin, en las obras de Plejánov y, sobre todo, en su libro *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia* (1895), se educó toda una generación de marxistas rusos.

Crítica del idealismo y del evolucionismo vulgar de los revisionistas

En la difusión y defensa de la cosmovisión materialista dialéctica tuvieron particular importancia las obras escritas por Plejánov entre 1898 y 1902 contra la revisión neokantiana del marxismo: *Bernstein y el materialismo, Konrad Schmidt contra*

Carlos Marx y Federico Engels, Materialismo o kantismo y otras, así como los artículos contra Piotr Struve. Lenin escribió en 1908 acerca de estas obras: "...Plejánov fue el único marxista dentro de la socialdemocracia internacional que hizo, desde el punto de vista del materialismo dialéctico consecuente, la crítica de aquellas increíbles banalidades acumuladas por los revisionistas" [6].

Este autor criticó en sus obras las concepciones revisionistas de Bernstein, Schmidt y otros renegados del marxismo, que reemplazaban el materialismo dialéctico de Marx y Engels por el evolucionismo vulgar y el idealismo kantiano. Es reseñable la particular dureza con que criticó a Bernstein por apartarse de la teoría marxiana de la lucha de clases y la doctrina de la revolución, señalando que los oportunistas renunciaban a la dialéctica en razón de su paso al campo de los abogados y de los panegiristas del régimen burgués. Plejánov luchó asimismo contra una modalidad del revisionismo en el movimiento obrero ruso llamada "economicismo" y contra su teoría de la espontaneidad y la negación de la lucha política e ideológica. El compendio de artículos de Plejánov sobre los "economicistas" (el *Vademecum*) fue, como dijo Lenin, "un verdadero grito contra el economicismo vulgar, contra "la vergüenza y el oprobio" de la socialdemocracia" [7].

Aunque con un retraso de varios años, Plejánov combatió en 1901 y 1902 el "marxismo legal" de Struve, este "reflejo del marxismo en la literatura burguesa", modalidad de la revisión neokantiana del marxismo. En sus artículos contra Struve mostró que, pese a las afirmaciones metafísicas de éste, en la época histórica presente, como en las sociedades anteriores, el progreso de la sociedad no se efectúa "embotando" las contradicciones en el seno de la misma ni con el recurso a las reformas, sino mediante la lucha de clases, la cual conduce a los saltos, a las revoluciones sociales. "...En las sociedades en desarrollo ascencional —escribió Plejánov— el crecimiento de las contradicciones entre las nuevas necesidades sociales y el viejo régimen social viene acompañado de ordinario por un

---

[6] V. I. Lenin. *Marxismo y revisionismo. O. C.*, t. 17, pág. 20.
[7] V. I. Lenin. *Carta a N. Krúpskaya. O. C.*, t. 46, pág. 35.

endurecimiento de la lucha..."[8] Mientras tanto, los ideales de los "marxistas legales", tan afanosos de "progreso ininterrumpido", dice Plejánov, *"no van más allá de un "ininterrumpido" remiendo de los agujeros de la sociedad capitalista"*[9].

Al criticar el evolucionismo de Struve, según el cual "el intelecto no tolera saltos", razón por la cuál éstos no pueden existir en la realidad, Plejánov escribió: "Si el concepto de *revolución social* es inconsistente porque la naturaleza no realiza saltos y el intelecto no los tolera, es evidente que estos argumentos decisivos han de referirse en igual medida *tanto a la revolución de la burguesía como a la revolución del proletariado.* Y si la revolución de la burguesía tuvo efecto hace ya tiempo, a pesar de que los saltos son *"imposibles"* y los cambios son *"ininterrumpidos"*, tenemos todas las razones para pensar que, llegado el momento, se producirá también la revolución del proletariado..."[10]

Plejánov trató de preservar el movimiento obrero de las concepciones idealistas y metafísicas que penetraban en él y ostentaban un carácter conservador, burgués. "El ideólogo actual de la clase obrera —escribió— *no tiene derecho a desentenderse de la filosofía.* Particularmente en Rusia. Los teóricos de nuestra burguesía revisten con bastante habilidad de velos filosóficos la parte antiproletaria de sus concepciones. Para vencerles hay que saber combatirlos con esa misma arma filosófica... El velo filosófico que envuelve la parte antiproletaria de las actuales teorías burguesas está empapado de *idealismo.* El idealismo filosófico es ahora (en el sentido *social*) un arma espiritual conservadora"[11].

Defensa de la dialéctica materialista y su aplicación a la comprensión de la sociedad

En sus obras escritas entre 1883 y 1903, contra el revisionismo, Plejánov combate como resuelto partidario de la

---

[8] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas,* en cinco tomos, t. II, pág. 527.
[9] Ibídem, pág. 619.
[10] Ibídem, pág. 604.
[11] G. V. Plejánov. *Obras.* Moscú-Leningrado, 1925, t. XVIII, pág. 294.

dialéctica materialista, que para él es la analogía del mundo objetivo, el reflejo de las leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad en la mente del hombre. La dialéctica es, según Plejánov, el método de estudio para todos los fenómenos de la naturaleza, la sociedad, el pensamiento humano, es la fundamentación teórica de la necesidad y las leyes de las transformaciones revolucionarias. La filosofía marxista, su método, dice Plejánov, "partiendo de los que existe y de lo *que se extingue...* sabe juzgar lo que está *en vías de formación*" [12].

En la historia del pensamiento dialéctico Plejánov destaca el valor de la dialéctica de Hegel como "álgebra del progreso", considerando que es a la metafísica de los siglos XVII y XVIII lo que "las matemáticas superiores a la aritmética del estancamiento". Al propio tiempo ve la diferencia radical que existe entre la dialéctica materialista de Marx y la dialéctica idealista de Hegel. En más de una ocasión dice que Marx heredó a Hegel como Júpiter a Saturno, derribándolo del trono. La dialéctica "en la filosofía de Marx... —escribe— se convierte en lo diametralmente opuesto de lo que es en Hegel. Para Hegel, la dialéctica de la vida social, como por lo demás toda dialéctica de lo finito, tiene en última instancia una causa mística, la naturaleza del espíritu infinito, absoluto. En Marx depende de causas perfectamente reales: del desarrollo de los medios de producción de que la sociedad dispone" [13].

En su crítica a Bernstein, a Struve y a otros adversarios de la dialéctica, que decían de ésta que era la trampa hegeliana en la que habían "caído" los marxistas y que sostenían que había envejecido, Plejánov indica que el desarrollo social de finales del siglo XIX y comienzos del XX, lejos de haber "abolido" la dialéctica, proporcionaba nuevas pruebas irrefutables de su desarrollo, de la negación de las viejas y caducas formas de vida. "Todo fenómeno —afirma— es *contradictorio* en el sentido de que él mismo desarrolla, partiendo de él, los elementos que tarde o temprano ponen fin a su existencia, lo convierten en su propio contrario. Todo fluye, todo cambia, y no hay fuerza capaz de detener ese fluir constante, de hacer

---

[12] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. I, pág. 441.
[13] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. II, pág. 162.

parar ese eterno movimiento; no hay fuerza que pueda oponerse a la dialéctica de los fenómenos" [14].

Plejánov considera la revolución como ley irreversible de la vida social; su atención se centra en la ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos, en las transformaciones revolucionarias mediante saltos. En este contexto critica la teoría, muy extendida en Rusia y en Occidente, de la "evolución pacífica y tranquila", que niega los saltos en el desarrollo social y que sostiene que las contradicciones se "atenúan" en el curso del desarrollo de la sociedad. La "lógica de la contradicción", demuestra Plejánov, encuentra su confirmación en la lucha de clases, y el olvido de ésta lleva a la incomprensión absoluta de todo cuanto acontece en una sociedad dividida en clases. Plejánov aporta en sus obras gran número de ejemplos que ilustran la acción de la ley de la unidad y la lucha de los contrarios en los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, y establece que la ley de la contradicción interna es una ley universal del desarrollo que concierne no sólo al pasado, sino también al presente y al futuro. Sin embargo, la exposición de la dialéctica en las obras de Plejánov se reduce en ocasiones a un conjunto de ejemplos, sin que quede de manifiesto que su esencia, su núcleo, es la ley de la unidad y la lucha de los contrarios, la ley principal de la dialéctica que condiciona todas las transiciones, los saltos, la negación de la negación, etc.

En las obras de Plajánov abundan las ideas profundas sobre la negación de la negación, la dialéctica de la forma y el contenido, la libertad y la necesidad, la tesis de que la verdad es siempre concreta y depende de las circunstancias, del tiempo y lugar, etc. Asimismo encontramos en ellas múltiples referencias a la díalectica del proceso de conocimiento. En el prefacio al libro de Engels *Ludwig Feuerbach...* escribe Plejánov que "sin la dialéctica, la *teoría materialista del conocimiento* es incompleta, unilateral. Diremos más, *imposible*" [15]. Pero no elabora esta idea, como tampoco otras muchas tan acertadas como ella, en

[14] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. I, págs. 566-567.

[15] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. III, pág. 83.

una doctrina global de la dialéctica como teoría del conocimiento y de la lógica. Plejánov pone al descubierto principalmente la esencia materialista de la gnoseología marxista, pero no repara en que la dialéctica es justamente la teoría del conocimiento del marxismo, y éste es el hecho esencial [16]. Plejánov no dedicó la atención debida a la elaboración de la dialéctica materialista como ciencia filosófica. Ya lo indicó así Lenin al decir que Plejánov había escrito cerca de mil páginas sobre filosofía, pero nada sobre la dialéctica propiamente dicha como ciencia filosófica. Además, aunque afirmó que la "verdad es siempre concreta", más de una vez echó en olvido este principio de la dialéctica. Así, al redactar el Programa del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia ante su II Congreso y, particularmente, en el período menchevique de su actividad, resolvió a menudo de modo abstracto y especulativo los problemas de la revolución rusa, prescindiendo de las particularidades históricas del desarrollo de Rusia y de la revolución rusa y enjuiciándolas por analogía con las revoluciones burguesas de Occidente.

Con todas sus deficiencias y sus errores en la comprensión de la dialéctica marxiana, Plejánov, a diferencia de muchos teóricos de la II Internacional, vio que la filosofía de Marx y Engels no era la mera continuación de las doctrinas materialistas del pasado y que se distinguía de ellas por su carácter dialéctico y su concepción materialista de la historia. En su discurso *Las concepciones filosóficas y sociales de Carlos Marx* mostró que "la aparición de la filosofía materialista de Marx es una auténica revolución, la más grande de cuantas registra la historia del pensamiento humano" [17].

En *Ensayos sobre la historia del materialismo* (1896), que fue un valioso intento de elaboración marxista de la historia de la filosofía, critica los defectos fundamentales del materialismo premarxiano y señala que "*el materialismo metafísico era revolucionario sólo a medias.* Para él, la revolución era únicamente el medio (*y, además, sólo por carecer de pacíficos*) de alcanzar de una vez para siempre el puerto *seguro* y *apacible*... Dos almas,

---

[16] Véase V. I. Lenin. *Sobre el problema de la dialéctica. O. C.*, t. 29, pág. 321.

[17] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. II, pág. 450.

¡ay!, vivían en su pecho, como en Fausto y en la burguesía, cuyos representantes más avanzados fueron los materialistas del siglo XVIII"[18]. Plejánov establece que el materialismo dialéctico, a diferencia del materialismo premarxiano, es la filosofía de la transformación del mundo, la filosofía que fundamenta la actividad revolucionaria del proletariado basada en las leyes objetivas del desarrollo social. "El materialismo dialéctico —escribe— es la filosofía de la acción".

Defensa de las bases materialistas de la filosofía marxista. Crítica del machismo y de otras corrientes idealistas del siglo XX

Materialista militante en 1882-1883, lucha activamente por la cosmovisión materialista científica en el movimiento obrero, especialmente hasta 1903, momento a partir del cual adopta las posiciones políticas del menchevismo. En los años de la reacción, tras la derrota de la revolución de 1905-1907, defiende de nuevo las bases filosóficas del marxismo, aunque en sus obras de este período comete errores.

En los duros años que siguen a la derrota de la primera revolución rusa (1907-1911) escribe varias obras: *Materialismus militans, Sobre las llamadas búsquedas religiosas, Idealismo medroso, El escepticismo en filosofía, Henri Bergson* y recensiona libros de Windelband, Rickert, Guershensón y otros idealistas. En estos trabajos critica con brillantez las doctrinas de la burguesía reaccionaria (el berkeleísmo y el humismo, el neokantismo, el pragmatismo, el intuitivismo y otras), el revisionismo filosófico de los machistas y el de los constructores de Dios y las concepciones de otros renegados del marxismo.

Plejánov explica las raíces sociales de la epidemia idealista subjetiva que aqueja a la filosofía de principios del siglo XX y muestra de forma convincente que a medida que una clase social dada se aproxima a su ocaso aumenta su grado de hipocresía inconsciente, en virtud de lo cual los pensadores de la clase dominante vuelven la espalda a cuanto pueda

---

18 Ibídem, pág. 127.

estorbarles la identificación de lo útil con lo verdadero. En una fase posterior, una actitud consciente se añade a esa hipocresía inconsciente y cita a título de ejemplo la filosofía del pragmatismo, que falsea conscientemente la realidad identificando lo útil con lo verdadero.

Plejánov sostiene que la razón, ascendida a la categoría de demiurgo por los neokantianos, no es en realidad la creadora de la historia. La ciencia moderna rechaza el idealismo, en particular la filosofía de Kant y de los neokantianos. "Traslndémonos mentalmente —escribe— a la época en que en la Tierra existían sólo antepasados muy remotos del hombre, por ejemplo a la era secundaria. Y nos preguntamos ¿qué era *entonces* del espacio, el tiempo y la causalidad? ¿*De quién* eran entonces formas subjetivas? ¿Formas subjetivas de los ictiosaurios? ¿Y *la razón de quién* dictaba *entonces* sus leyes a la naturaleza? ¿La razón del arqueopterix? La filosofía de Kant *no puede dar respuesta* a estas preguntas. Y ha de ser rechazada por ser absolutamente incompatible con la ciencia contemporánea" [19].

Los positivistas y algunos otros idealistas afirman que puesto que cada paso dado en el perfeccionamiento de las herramientas recaba nuevos esfuerzos del intelecto, éste es el motor principal del progreso histórico. Plejánov rechaza ese punto de vista del idealismo y establece que el hombre, al operar sobre la naturaleza, modifica la suya propia y desarrolla sus aptitudes, entre ellas la de "hacer herramientas". Pero en cada época, la medida de esa aptitud viene determinada por el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. "Toda vez que el instrumento de trabajo se convierte en objeto de producción, la posibilidad misma de fabricarlo, así como su mayor o menor grado de perfección, depende por entero de los instrumentos de trabajo con que se produce" [20].

Plejánov establece una distinción precisa entre las leyes del pensamiento y las leyes del mundo objetivo, pero al mismo tiempo no admite que exista una separación entre estos dos

---

[19] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. I, págs. 484-485.

[20] Ibídem, pág. 615.

tipos de leyes y pone de manifiesto la prioridad de las leyes objetivas respecto a su reflejo en la conciencia del hombre. "Que el desarrollo —escribe— del pensamiento humano, o más exactamente, la *combinación de conceptos y representaciones del hombre, posee sus leyes propias*, esto, hasta donde nosotros sabemos, no lo ha negado ningún materialista "económico" (así llamaban los populistas a los marxistas.— *Autores*). Por ejemplo, ninguno de ellos ha identificado las leyes de la lógica con las leyes de la circulación mercantil. Mas, sin embargo, ningún materialista de este género ha considerado posible buscar en las leyes del pensamiento la última causa, el *motor fundamental* del desarrollo intelectual de la humanidad. Esto es lo que diferencia *favorablemente* a los "materialistas económicos" de los idealistas y, en especial, de los eclécticos" [21].

En pos de Marx y Engels, Plejánov defiende la proposición materialista de que la humanidad puede conocer el mundo y que ese conocimiento es susceptible de conducir a la verdad objetiva. Nuestro conocimiento, dice Plejánov, envuelve una contradicción, pues el nivel de saber alcanzado hoy por la humanidad no es definitivo y seguirá ahondándose en el curso del desarrollo de la sociedad y la ciencia. Ahora bien, las contradicciones, lejos de negar la verdad objetiva, conducen a ella. Los descubrimientos de Copérnico y de Darwin, los descubrimientos de Marx, son ejemplos de verdad objetiva.

Plejánov no cree que la verdad objetiva sea un dogma muerto, una verdad "de última instancia"; para él la verdad es un proceso. "¿Pero no se detiene el pensamiento humano en lo que usted llama descubrimiento o descubrimientos de Marx?", preguntaban a Plejánov. "Nada de eso —respondía—. El pensamiento seguirá haciendo nuevos descubrimientos, que completarán y confirmarán la teoría de Marx, del mismo modo que los nuevos descubrimientos en astronomía completaron y confirmaron el descubrimiento de Copérnico" [22].

Al criticar los intentos de los revisionistas encaminados a fundir "fragmentos" de la concepción materialista de la historia por ellos vulgarizada con el idealismo kantiano o

---

[21] Ibídem, págs. 663-664.
[22] Ibídem, págs. 669-670.

positivista con el fin de resolver el problema cardinal de la filosofía, Plejánov establece que todos los aspectos de la cosmovisión marxiana se hallan en estrecha concatenación, por lo cual no se puede discriminar arbitrariamente uno de ellos y suplirlo por tales o cuales opiniones extraídas de una concepción completamente distinta.

Aspectos débiles y errores en las opiniones filosóficas de Plejánov

Aunque Plejánov defendió la concepción materialista y científica del marxismo en la lucha contra la filosofía burguesa y el revisionismo, sus obras, sobre todo las del período menchevique, presentan puntos débiles y erróneos en la exposición e interpretación del materialismo dialéctico. Estos puntos débiles, que aparecen ya en el primer período de su actividad marxista (1883-1903), se deben, en primer lugar, a que los largos años en que permaneció alejado del movimiento obrero de Rusia y se dejó llevar unilateralmente por la experiencia de los partidos eurooccidentales de la II Internacional, le impidieron aplicar la dialéctica materialista de un modo consecuente, histórico-concreto, a la estrategia y la táctica de la revolución rusa. Plejánov no se percataba de que en las postrimerías del siglo XIX el centro del movimiento revolucionario se iba trasladando de Occidente a Rusia y que el proletariado de este país iba pasando a ser la fuerza dirigente de la revolución democrático-burguesa, al tiempo que subestimaba la alianza de la clase obrera con los campesinos en la revolución rusa. En segundo lugar, subestimaba la dialéctica como teoría marxista del conocimiento. No supo aplicarla coherentemente a la ciencia, en concreto a la revolución en las ciencias naturales acaecida a finales del siglo XIX y principios del XX, y tampoco supo valorar de forma adecuada su repercusión en el campo de la filosofía.

Plejánov también cometió algunos errores en la exposición de la gnoseología del materialismo dialéctico. En una acotación a la primera edición rusa del *Ludwig Feuerbach...* de Engels escribe: "Nuestras sensaciones son a modo de jeroglíficos que nos ponen en conocimiento de lo que ocurre en la realidad. Los

jeroglíficos no se parecen a los fenómenos de los cuales son exponentes. Pueden, sin embargo, transmitir *con fidelidad absoluta* tanto los mismos acontecimientos como —y esto es lo principal— las relaciones que existen entre ellos" [23]. Más tarde emitió juicios análogos en los artículos escritos contra Bernstein y otros neokantianos.

Estas afirmaciones, según las cuales las sensaciones humanas no ofrecen un reflejo de las cosas objetivamente existentes, sino tan sólo "jeroglíficos", "signos convencionales", son muestra fehaciente de que por entonces Plejánov enfocaba acríticamente la teoría de los símbolos de Helmholtz (de la que consideraba partidario, erróneamente, a Séchenov). Si bien Plejánov no era agnóstico ni fue el autor de la teoría de los "símbolos" ("jeroglíficos"), este error en su exposición de la teoría materialista dialéctica del conocimiento es una concesión al agnosticismo. En *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin somete a una justa crítica este error, así como la imprecisa y errónea fórmula de Plejánov acerca de cómo hay que entender la experiencia. Plejánov defendía el materialismo filosófico contra sus "nuevos" críticos, pero no puso la debida atención en la idea engelsiana de que cada descubrimiento que hace época en las ciencias naturales confiere una nueva forma al materialismo.

En 1904, al preparar la segunda edición de *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia*, Plejánov escribe: "...las ciencias naturales contemporáneas rebaten justamente el *idealismo, y no la dialéctica*. La dialéctica se hace ella misma *materialista*, según vemos en Marx y Engels, y éste es justamente el método de que se valen las ciencias modernas de la naturaleza y la sociedad, las ciencias naturales y la sociología. Pero los naturalistas y sociólogos actuales lo utilizan por lo común sin tener conciencia de ello, y de ahí que no tengan una idea justa del mismo ni de su gran alcance" [24]. Sin embargo, Plejánov no desarrolló esta idea atinada en sus obras. A diferencia de Lenin, subvalora el peligro de las corrientes idealistas en las ciencias naturales y no las critica en sus obras

---

[23] Ibídem, pág. 501.
[24] *Legado literario de G. V. Plejánov*. Recop. IV. Moscú, 1937, pág. 207.

filosóficas, hecho que indudablemente contribuyó a disminuir la eficacia y la fuerza de su lucha contra el "novísimo" idealismo filosófico.

En su período menchevique Plejánov, al criticar a los machistas de Rusia, entre los cuales, junto a los mencheviques Valentínov, Yushkévich y otros, también había algunos bolcheviques (Bogdánov, Lunacharski y otros), intentó fraccionar el bolchevismo aproximando de forma infundada la filosofía machista a la táctica bolchevique.

La defección política de Plejánov después del II Congreso del ROSDR, su paso a los mencheviques a fines de 1903, y, en particular, su actitud socialchovinista en la primera guerra mundial, se deben a una falta de comprensión del carácter de la nueva época histórica, la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias, a no haberse percatado del papel dirigente del proletariado en las revoluciones de la nueva época. El oportunismo táctico que manifestó después de 1903, sus intentos de conciliar a los bolcheviques revolucionarios con los mencheviques oportunistas (aunque actuó contra los liquidadores, en favor de mantener el partido marxista), influyen ciertamente en sus concepciones filosóficas, le imponen desviaciones de la dialéctica marxiana, especialmente a la hora de interpretar los problemas del movimiento obrero revolucionario, y le impiden desarrollar la filosofía marxista a tono con las nuevas circunstancias históricas del siglo XX.

A pesar de los puntos débiles y de los sensibles errores que muestra la labor teórica de Plejánov, sobre todo después de 1903, sus obras marxistas enfiladas contra la filosofía burguesa y el revisionismo filosófico desempeñaron un papel positivo en la lucha por la concepción científica materialista del mundo. Cuando critica el oportunismo táctico de Plejánov, Lenin señala en 1908 que "en filosofía hace una buena obra".

Lenin juzgaba excelentes los escritos de Plejánov contra las teorías idealistas de los populistas, los oportunistas y los machistas y consideró que eran inmensos en el pasado los méritos personales de Plejánov[25].

---

[25] Véase V. I. Lenin. *Acerca del aventurerismo. O. C.*, t. 25, pág. 222.

4. Las obras de Plejánov sobre materialismo histórico, estética e historia de la filosofía

En las obras filosóficas de Plejánov ocupan un lugar central los problemas del materialismo histórico.

Las leyes del desarrollo de la sociedad y el papel de las masas populares y de los individuos en la historia

Tal como antes hicieran Marx y Engels, Plejánov muestra en ellas que los cambios en las fuerzas productivas y los que a su vez se originan debido a ello en las relaciones de producción comportan mutaciones en el "estado de las mentes", en las ideas, en los sentimientos, en las creencias. Ahora bien, .qué impulsa el desarrollo de las fuerzas productivas y cambia su nivel? Al responder, Plejánov resuelve acertadamente, en lo fundamental, el problema del papel del medio geográfico, considerándolo uno de los supuestos del desenvolvimiento de las fuerzas productivas, aunque a veces hace formulaciones imprecisas como la de que el medio geográfico es la base primaria de la vida social y de él depende que el hombre logre poner en funcionamiento su "aptitud de inventor". Por lo demás, Plejánov considera acertadamente que las causas de la expansión de las fuerzas productivas residen en el modo de producción material que impera en una época histórica dada.

Las relaciones sociales erigidas en modo de producción material y las leyes que rigen su desarrollo son objetivas, independientes de la conciencia y la voluntad. Las relaciones materiales, de producción, existentes al margen de la conciencia humana condicionan la actividad consciente de los hombres, de los grupos sociales, de las clases en la sociedad. "...Las relaciones sociales de los hombres —escribe Plejánov— *no representan el fruto de su actividad consciente.* Los hombres persiguen conscientemente sus fines particulares, personales. Cada uno de ellos tiende conscientemente, supongamos, a redondear su fortuna, mientras que del conjunto de sus

distintas acciones derivan ciertos resultados sociales, que, acaso, no deseaban en absoluto y de seguro no preveían"[26].

En las obras sobre los problemas del materialismo histórico, Plejánov brinda modelos de análisis marxista de los fenómenos sociales. En *Acerca del papel del individuo en la historia* pone al descubierto la dialéctica de lo general, lo singular y lo único en el desarrollo sujeto a leyes de la vida social. Considerando que la causa general y última del movimiento histórico de la humanidad es el avance de las fuerzas productivas que origina los sucesivos cambios en las relaciones sociales, Plejánov exige que en los estudios sociológicos se aclare también las causas particulares del movimiento histórico de los pueblos, esto es, la situación histórica específica en cuyo marco se efectúa la expansión de las fuerzas productivas del pueblo en cuestión. Al mismo tiempo es preciso tener presente las manifestaciones exclusivas de esas causas, o sea las peculiaridades específicas de los individuos que actúan en la historia y las distintas casualidades históricas "gracias a las cuales los acontecimientos adquieren, por último, su *fisonomía individual*"[27].

Plejánov considera que las masas populares son artífices de la historia de la sociedad y demuestra que no puede darse ningún gran paso hacia el progreso histórico de la humanidad sin la participación de un sinnúmero de personas, es decir, de las masas. "¿Quién destruyó la Bastilla? —pregunta—. ¿Quién combatió en las barricadas en julio de 1830 y en febrero de 1848? ¿Qué armas hicieron morder el polvo al absolutismo en Berlín? ¿Quién derribó a Metternich en Viena? El pueblo, el pueblo, el pueblo, es decir, la clase necesitada de los trabajadores, o lo que es lo mismo, los obreros principalmente... Ningún sofisma podrá borrar de la historia el hecho de que el papel decisivo en la lucha de los países eurooccidentales por su emancipación política ha pertenecido *al pueblo y sólo al pueblo*"[28].

En la crítica de las teorías idealistas subjetivas de la "muchedumbre inerte" y el "héroe todopoderoso", Plejánov

---

[26] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. I, pág. 594.
[27] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. II, pág. 332.
[28] G. V. Plejánov. *Obras*. Moscú-Petrogrado, 1923, t. III, pág. 402.

indica que, dadas las peculiaridades de su intelecto y su carácter, las "personalidades influyentes" pueden modificar tan sólo la fisonomía individual de los sucesos y algunas de sus consecuencias particulares, pero jamás puede cambiar su orientación general, determinada, en última instancia, por el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. El papel de los hombres genuinamente grandes, dice Plejánov, consiste en que comprenden antes que los demás las nuevas necesidades sociales y desean con más fuerza que los demás cambios en las relaciones sociales. "El gran hombre es el... iniciador porque ve *más lejos* que los demás y quiere con *más fuerza* que los demás; cumple las tareas científicas que la marcha anterior del desarrollo intelectual de la sociedad ha puesto a la orden del día; señala las nuevas necesidades sociales creadas por el desarrollo precedente de las relaciones sociales; asume la iniciativa en la satisfacción de esas necesidades"[29]. Las personalidades públicas de vanguardia prevén antes y mejor que los demás los cambios que deben acontecer en las relaciones sociales. La conciencia de la necesidad absoluta de un fenómeno dado, sostiene Plejánov, multiplica la energía del hombre y hace de él una de las fuerzas concurrentes al advenimiento de ese fenómeno.

Elaboración de la doctrina marxista de la ideología

Plejánov criticó de forma convincente las teorías idealistas según las cuales el derecho, la filosofía, el arte y otras ideologías se desarrollan mediante una "filiación de ideas" desvinculada de la vida económica de la sociedad. También combatió la ecléctica "teoría de los factores", según la cual en la vida de la sociedad son equivalentes los factores materiales y los espirituales. En su lucha contra el idealismo en sociología puso al descubierto las leyes del movimiento de las ideologías, la independencia relativa de éstas y el mecanismo de su acción inversa sobre la economía. Al formular la tarea del materialismo histórico escribe: "Explicar desde nuestro punto de vista

[29] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas,* en cinco tomos, t. II, pág. 333.

materialista el desarrollo del *arte*, la *religión*, la *filosofía* y demás *ideologías* equivale a dar una nueva y robusta confirmación del materialismo en su aplicación a la *historia*. Y eso es muy importante"[30].

Plejánov establece con datos procedentes de la historia de la filosofía, de las doctrinas políticas, del arte, etc., que si en última instancia la ideología está condicionada por el desarrollo de la vida económica de la sociedad, la lucha de clases y la superestructura —el régimen político, las formas que adopta la conciencia social, el "bagaje de ideas" heredado de las épocas anteriores, etc.— ejercen gran influencia sobre el contenido, y especialmente sobre la forma, de los distintos fenómenos ideológicos. "El movimiento de la humanidad —escribe—... *no se realiza nunca en el plano de la economía exclusivamente... El camino de un punto de viraje a otro pasa siempre por la "superestructura"*. La economía no triunfa casi nunca por sí misma, de ella nunca se puede decir: *farà da se*. No, nunca *da se*, sino *únicamente* y siempre *por intermedio de la superestructura*, *únicamente* y siempre por intermedio de ciertas instituciones políticas... La humanidad nunca puede pasar de un punto de viraje de su movimiento económico a otro sin vivir previamente toda una revolución en sus *conceptos*"[31].

Plejánov refuta las concepciones materialistas vulgares de Shuliátikov, Bogdánov, Eleutheropulos y otros, que consideraban todas las manifestaciones de la vida espiritual como resultante directo de la producción material e incluso de la técnica; para ellos cualquier imagen artística, noción científica o idea filosófica era expresión directa de los intereses de clase.

Sin circunscribirse a ofrecer una explicación de las raíces sociales del idealismo filosófico y de la religión, Plejánov aclara desde un punto de vista científico sus raíces gnoseológicas. "El hombre observa sus propios actos —escribe— y ve que les preceden las apetencias respectivas, o —para emplear una expresión más próxima a su modo de pensar— que tales actos son *suscitados* por esas apetencias. Por ello cree que los fenómenos de la naturaleza que le sorprenden han sido

---

[30] *Legado literario de G. V. Plejánov*. Recop. III. Moscú, 1936, pág. 90.
[31] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. II, pág. 216.

suscitados por voluntad de alguien. Los supuestos seres por cuya voluntad han sido suscitados los fenómenos de la naturaleza que le sorprenden son inaccesibles a sus sentidos exteriores. Por eso los juzga semejantes al alma humana que, como sabemos, es inmaterial en el sentido antes indicado" [32].

En las obras de Plejánov se analizan las representaciones surgidas en la mente del hombre primitivo bajo la influencia de su modo de vida y muestra que en una etapa posterior, ya dentro de una sociedad dividida en clases, las ideologías se desarrollan bajo una fuerte influencia de las relaciones sociales, de la lucha de clases.

Plejánov fundamenta la proposición sobre el papel activo de las ideas en la vida de la sociedad. "...La idea es una gran cosa —escribe—. Mas para que pueda cumplir su gran papel debe ser una idea racional, debe saber captar y expresar el decurso verdadero de la historia. Bajo esta condición es una fuerza irresistible. En caso contrario, será fuente de debilidad, de decepción, de declive mental y moral..." [33].

Elaboración de los problemas de la estética

En las obras que tratan problemas de estética (*Cartas sin dirección, El arte y la vida social*, etc.), Plejánov aplica a este tema la teoría marxiana del materialismo histórico y critica de forma aguda y convincente las teorías idealistas y las corrientes reaccionarias del arte burgués. En *Cartas sin dirección* indica que "de ahora en adelante la crítica (más exactamente, la teoría científica de la estética) sólo podrá avanzar si se apoya en la interpretación materialista de la historia. Creo también —dice refiriéndose a la crítica democrática revolucionaria rusa— que en su desarrollo anterior fue adquiriendo bases más sólidas conforme sus exponentes se aproximaban a la concepción histórica que yo sustento" [34].

---

[32] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. III, pág. 338.

[33] G. V. Plejánov. *Obras*, 3ª ed., Moscú-Leningrado, 1928, t. III, pág. 264.

[34] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos. Moscú, 1958, t. V, pág. 312.

Plejánov defiende el punto de vista marxista sobre el arte considerándolo como una forma específica de la conciencia social, forma cuyo desarrollo en última instancia está condicionado por la actividad laboral del hombre y depende de la economía de la sociedad. "El arte de cada pueblo... siempre se halla en estrecha conexión causal con su economía escribe—. Por ello, al emprender el estudio del arte de los pueblos primitivos debo señalar ante todo los principales rasgos distintivos de la economía primitiva" [35]. Al aparecer las clases, el arte queda sometido a los fluctuaciones de la lucha entre ellas que influye sobre la psicología de las clases contendientes. El arte no es una esfera aislada de creación individual, sino un fenómeno social. La medida objetiva de la perfección de una obra de arte es la consonancia entre la forma de esa obra y su contenido, la idea; la unidad de forma y contenido es la ley que rige el desarrollo del arte. En contra de las concepciones idealistas, según las cuales el arte sólo permite expresar sentimientos y no hay lugar en él para las ideas, Plejánov subraya el papel cognoscitivo del arte, considerándolo como "pensamiento en imágenes". "...El arte —escribe— comienza en el mismo momento en que el hombre vuelve a provocar en sí mismo los sentimientos *y las ideas* que ha experimentado bajo la influencia de la realidad circundante y *los expresa mediante determinadas imágenes*" [36]. La peculiaridad del arte como forma de conciencia social reside en que expresa el sentir y el pensar no de modo abstracto, sino en imágenes vivas.

Plejánov somete a análisis crítico las corrientes formalistas en arte, estudia su disgregación ideológica dentro de la sociedad burguesa y establece que el capitalismo hace inexpresivo el arte y lo contagia de individualismo burgués, con lo que el artista se ve privado del manantial de la verdadera inspiración. Al arte corruptor de la burguesía reaccionaria opone Plejánov los brotes del arte realista avanzado que expresa los intereses de la clase obrera, de las masas populares.

---

[35] Ibídem, pág. 318.
[36] Ibídem, pág. 285.

Los problemas de la historia de la filosofía

Considerando que una importante misión de la ciencia histórico-filosófica es aclarar que el pensamiento filosófico depende en última instancia de las relaciones económicas y de la lucha de clases, Plejánov ve el papel específico de la historia de la filosofía en el análisis científico del proceso mismo del movimiento del pensamiento filosófico, de su lógica interna, esto es, de las leyes del desarrollo de la filosofía. "Antes de responder —escribe— a la pregunta de *por qué* el desarrollo de las ideas transcurrió de un modo u otro, primeramente hay que aclararse a sí mismo *cómo* se desenvolvió ese desarrollo. Aplicándolo al objeto de nuestros ensayos, esto significa que no se puede aclarar *por qué la filosofía materialista se desenvolvió tal* como lo hizo en Holbach y Helvecio en el siglo XVIII y en Marx en el siglo XIX hasta después de mostrar claramente *qué era en realidad esa filosofía* tan a menudo interpretada torcidamente e incluso adulterada por completo" [37].

En la investigación de la historia de la filosofía, como en la de la historia de otras ideologías, Plejánov centra la atención en el problema de la evolución continua del pensamiento social y de la cultura de la humanidad. Las causas de la evolución continua de las ideas filosóficas radican en las necesidades de la vida económica y del progreso de la ciencia. Ciertas ideas filosóficas del pasado, las que corresponden a los intereses de un desarrollo económico dado, son admitidas y sustentadas, mientras que otras, las que no se ajustan directamente a dichos intereses, pueden ser reelaboradas con espíritu crítico para crear nuevas ideas. Ciertas ideas filosóficas antiguas no pueden sino frenar el desenvolvimiento de lo nuevo, razón por la cual son rechazadas por las fuerzas progresistas y asumidas de buena gana por las reaccionarias. Utilizando ampliamente el recurso lógico de la antítesis para aclarar la evolución del pensamiento filosófico, Plejánov trata de demostrar que la filosofía de cada época se convierte en la negación, la antítesis, de las ideas filosóficas de la época anterior (por ejemplo, los

[37] G. V. Plejánov. *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. II, pág. 35.

filósofos de la Francia del siglo XVIII eran ateos; sus seguidores, los utópicos franceses del siglo XIX, tendían casi todos al misticismo); esta proposición adolece de cierto esquematismo.

Plejánov pone en guardia contra una identificación vulgarizadora y simplista entre opiniones políticas y filosóficas, y establece que, aun estando entroncadas, no todo revolucionario en política es un progresista en filosofía y no cada adepto de las ideas sociopolíticas reaccionarias es reaccionario en filosofía. Así, defendiendo la dialéctica de Hegel, acusada de reaccionaria, escribe: "...los epítetos *reaccionario* o *progresista* no caracterizan en modo alguno los méritos o los errores *teóricos* de un filósofo dado. Quien quiera aniquilar a ese filósofo ante los hombres que piensan, ha de refutar la parte *teórica* de su doctrina. Sólo después de esa refutación tendrá derecho a hablar de la *aspiración* práctica o de la *influencia* del medio social que impulsaron al pensador a *deformar la verdad* o le *impidieron llegar hasta ella*. Si observamos esta condición, la indicación de las simpatías políticas del pensador (reaccionario, progresista, etc.) nos ayudará a poner en claro la génesis (el origen) de sus equivocaciones" [38].

En contra de los materialistas vulgares, como Shuliátikov que sólo veía la significación social de las doctrinas filosóficas sin comprender su sentido cognoscitivo, Plejánov subraya la *independencia relativa de la filosofía como forma específica de la conciencia social*. La trayectoria de las ideas filosóficas deriva del "bagaje de ideas" que nos legaron los precursores y está relacionada con el estado y el nivel en que se hallan las demás ideologías y la ciencia. Si bien el carácter y el contenido de las ideas filosóficas dependen en última instancia de la vida económica de la sociedad, ello no implica que todos los filósofos de las clases dominantes falsearan de modo consciente la realidad. Los ilustrados franceses, los representantes de la filosofía clásica alemana y otros muchos pensadores estaban sinceramente convencidos de que su concepción del mundo era la única cierta, concurría al progreso y al desarrollo de la ciencia, etc.; en virtud de la limitación histórica de sus tiempos

---

[38] *Legado literario de G. V. Plejánov*. Recop. V. Moscú, 1938, págs. 172-173.

y de su clase no podían proporcionar todavía un conocimiento adecuado del mundo y de sus leyes.

Plejánov critica las concepciones burguesas en la historia de la filosofía (Lange, Soury, Ueberweg y otros), que circunscribían el objeto de la historia de la filosofía a la historia de las concepciones ontológicas y gnoseológicas, y muestra que una parte inseparable de la historia de la filosofía es la historia de las ideas sociológicas, estéticas y éticas.

El lugar de Plejánov en la historia de la filosofía marxista

Las obras filosóficas marxistas de Plejánov defendieron la concepción materialista del mundo y contribuyeron a difundirla en la época prerrevolucionaria. Pero Plejánov no pudo elevar el marxismo y su filosofía a un nivel más elevado, el que recababa el movimiento obrero revolucionario de la nueva época histórica, la del imperialismo, la de la novísima revolución en la ciencia. La fase superior en el desarrollo del marxismo y su filosofía está vinculada a las obras teóricas y la actividad de Lenin.

Las obras escritas por Plejánov durante su período menchevique (1903-1918), una nueva época revolucionaria cuyo carácter y peculiaridades no supo comprender, contienen sensibles errores y desviaciones del marxismo revolucionario; se percibe en ellas un divorcio entre la teoría y la actuación práctica del movimiento obrero revolucionario. Plejánov, incapaz de comprender el papel dirigente del proletariado en la revolución democrático-burguesa y el significado de la alianza de la clase obrera y los campesinos, se opuso a la insurrección armada de 1905 en Moscú. Ahondando la ruptura entre la teoría marxista y la práctica de los partidos socialdemócratas, ruptura propia de la II Internacional, y siguiendo el dogma de ésta, según el cual la revolución socialista podía empezar sólo en países altamente industrializados, Plejánov acogió negativamente la Gran Revolución Socialista de Octubre por considerarla "una infracción de todas las leyes históricas".

Entre 1904 y 1913, Plejánov siguió propagando las ideas filosóficas del marxismo en el seno del movimiento obrero, al tiempo que combatía las corrientes de la filosofía burguesa y del revisionismo filosófico. Pero el punto débil de su labor en aquellos tiempos fue su incapacidad para desarrollar con espíritu creativo el marxismo a tono con las nuevas circunstancias históricas. Esta tarea sólo podía cumplirla, y la cumplió, el partido marxista de nuevo tipo creado por Lenin, el partido inconciliable con el oportunismo, el partido que unió la teoría con la práctica del movimiento obrero revolucionario.

Lo mejor del legado de Plejánov son sus obras filosóficas marxistas, escritas principalmente antes de 1903, cuando era un representante del marxismo revolucionario en la II Internacional. Después de la muerte de Plejánov, en 1921, Lenin escribió que "*no se puede* ser comunista consciente, *de verdad*, sin estudiar —precisamente *estudiar*— todo lo que Plejánov escribió de filosofía, pues constituye lo mejor de toda la literatura marxista internacional"[39].

---

[39] V. I. Lenin. *Insistiendo sobre los sindicatos, el momento actual y los errores de Trotski y Bujarin. O. C.*, t. 42, pág. 290.

CAPITULO VI

LA FILOSOFIA BURGUESA EN LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

El declive del pensamiento filosófico burgués prosigue en la segunda mitad del siglo XIX. Se trata de un declive desigual que se manifiesta a su modo y en períodos distintos según el país, pero en todas partes muestra una tendencia a agravarse. En sus rasgos más generales y esenciales, la filosofía burguesa refleja la agudización ulterior de las contradicciones sociales y de la lucha de clases. Las ideas del marxismo, especialmente después de aparecer el primer tomo de *El Capital*, conquistan a las grandes masas proletarias y van desplazando gradualmente de su conciencia las doctrinas socialistas pequeñoburguesas. La evolución política y espiritual de la burguesía está jalonada por continuados intentos de alejar esta amenaza a la existencia del capitalismo y defender sus pilares económicos, políticos e ideológicos.

El pensamiento filosófico burgués de este período se desenvuelve en lucha contra el materialismo, el racionalismo y, particularmente, el marxismo. No obstante, este movimiento retrógrado general es sumamente complejo y contradictorio. Se produce en medio de un rápido progreso de las ciencias naturales, y la filosofía idealista reaccionaria no puede por menos de tenerlo en cuenta. Con todo, los filósofos burgueses rechazan las conclusiones materialistas dialécticas derivadas de los descubrimientos de las ciencias naturales y se tornan epígonos de sistemas idealistas muy anticuados con la intención de galvanizarlos y modernizarlos.

En la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía burguesa sigue fundamentalmente los dos principales derroteros por donde discurría al comenzar su declive en la primera mitad de la centuria. De un lado encontramos corrientes que pretenden dar una interpretación filosófica del conocimiento científico y que, en realidad, introducen el agnosticismo y el idealismo en la ciencia de la naturaleza y de la sociedad. De otro se propagan cada vez más extensamente las tendencias irracionalistas, más o menos descaradamente hostiles a la ciencia y al progreso social.

1. Culminación de la primera forma del positivismo. Herbert Spencer

El positivismo, representado en su primera forma por Comte, Mill y Spencer, se convierte en la escuela más influyente de la filosofía burguesa de la segunda mitad del siglo XIX. El capitalismo necesita las ciencias naturales, pero los ideólogos de la burguesía se preocupan de que no se deduzcan de ellas conclusiones materialistas y ateas. El positivismo, que propugna la realización de investigaciones científicas concretas, pero que sostiene la incognoscibilidad de la esencia de los fenómenos, satisface plenamente estos requisitos.

En virtud de la dualidad del positivismo, que pretende concurrir al progreso de la ciencia admitiendo al mismo tiempo la fe religiosa, el papel de esta doctrina en la historia de la filosofía es contradictorio. En los países de fuerte tradición materialista actúa sobre todo como un contrapeso de la misma y cumple, en conjunto, un papel reaccionario. En los países donde predomina la influencia de la Iglesia y la filosofía religiosa (Italia, países de América Latina, Estados Unidos, etc.) son muchos los progresistas que miran el positivismo como un movimiento que libera de la prepotencia eclesiástica y contribuye a la libertad de la investigación científica.

Entre las figuras de período que nos ocupa cabe citar a Hipólito Taine y Alfredo Fouillée, en Francia; Roberto Ardigo, en Italia; John Lewis, en Inglaterra y Chauncey Wright, en los

Estados Unidos. El más influyente es el filósofo inglés *Herbert Spencer* (1820-1903).

La peculiaridad del positivismo spenceriano reside en unir los principios generales de la filosofía positivista expuestos por Comte y Mill con las ideas de la evolución, entendida ésta en sentido puramente mecanicista. El positivismo de Spencer combina el agnosticismo y el fenomenalismo en las cuestiones cardinales de la cosmovisión filosófica con un enfoque espontáneamente materialista en determinados problemas de las ciencias especiales. En la concepción social de Spencer, la interpretación idealista de las fuerzas propulsoras del desarrollo social, la reaccionaria teoría "orgánica" de la sociedad, la hostilidad al socialismo y la apología del capitalismo conviven con la tendencia a elaborar la sociología como ciencia y con el reconocimiento de que la evolución social se ajusta a leyes objetivas.

El agnosticismo de Spencer

El principal objetivo de la filosofía de Spencer es conciliar la fe y el saber, la ciencia y la religión, en el marco del agnosticismo. Al decir de este autor, la historia muestra que toda religión se asienta en la admisión de la incognoscibilidad absoluta de la fuerza suprema que sustenta el mundo. Pero también la ciencia, dice Spencer, conduce ineluctablemente a la conclusión de que "tras todas las cosas se oculta un misterio impenetrable", de que la realidad subyacente a todos los fenómenos quedará para siempre ignorada. El reconocimiento de que ni la religión ni la ciencia pueden responder al interrogante cardinal del ser permitirá, a juicio de Spencer, superar el conflicto entre ellas. Para demostrar la impotencia de la ciencia, Spencer analiza los conceptos de espacio, tiempo, movimiento, materia, fuerza y conciencia, y sostiene que todos ellos son contradictorios, razón por la cual no ofrecen un conocimiento verdadero de la realidad objetiva. Por ejemplo, no podemos concebir la divisibilidad infinita de la materia, ni la existencia de sus partículas indivisibles. De ahí que "la materia

es en su última naturaleza tan absolutamente incomprensible como el espacio y el tiempo"[1].

Las supuestas "pruebas" de la incapacidad de la ciencia que esgrime este autor parten de bases falsas. Sometido al empirismo, confunde representación y concepto. Por ejemplo, acierta al señalar que no podemos representarnos ni el espacio infinito ni el tiempo transcurrido infinitamente, pero ya no tiene razón al sostener que no los podemos pensar, o sea, que no podemos poseer la noción de la infinitud. El pensamiento permite comprender lo inaccesible para la sensación y la representación.

Spencer interpreta de modo metafísico todos los conceptos que analiza, y como los descompone en contrariedades absolutas le es imposible aprehender su unidad dialéctica. La materia, como el espacio, es continua y discontinua. Spencer topa con la contradicción de lo finito y lo infinito, lo continuo y lo discontinuo y se niega a reconocer como adecuado el concepto que envuelve esta contradicción.

Tras enumerar una serie de problemas que efectivamente, la ciencia aún no había resuelto (por ejemplo, la "acción a distancia", la naturaleza de la gravedad, el surgimiento de la conciencia, etc.), Spencer sostiene que son absolutamente insolubles. Según él, la ciencia no penetra la esencia de las cosas y se conforma con conocer tan sólo los fenómenos externos y sus relaciones y nexos permanentes y estables denominados leyes. A la postre nuestro conocimiento se agota con el conocimiento de los fenómenos de la conciencia. Para Spencer, el lugar de los objetos reales y sus reflejos en las sensaciones y los pensamientos lo ocupan las representaciones. Las representaciones nítidas y vivas son "impresiones"; las más débiles, "ideas". De ahí que, según Spencer, la verdad no sea la correspondencia entre las imágenes pensadas y la realidad objetiva, sino únicamente la concordancia que existe entre esos dos tipos de representaciones.

---

[1] H. Spencer. *Obras.* Bajo la redacción general de Rubakin. San Petersburgo, 1899. T. 1. *Primeros Principios,* pág. 31.

La filosofía y las ciencias especiales

Spencer sostiene que los problemas filosóficos capitales son insolubles, con lo que priva a la filosofía de buena parte del terreno que se consideraba su patrimonio. Ahora, afirma, "el dominio que le ha quedado es el mismo que ocupa la ciencia" [2].

Para Spencer, la filosofía, a diferencia de la ciencia, que no es más que un saber parcialmente sintético, es saber plenamente sintético, síntesis teórica suprema.

El dominio de lo cognoscible lo constituyen las manifestaciones de una fuerza absoluta desconocida. Las verdades más generales, que conforman la esfera de la "filosofía sintética", deben ser formuladas en términos de materia, movimiento y fuerza. La interpretación de estos conceptos es contradictoria en la filosofía spenceriana. Por un lado los considera símbolos, toda vez que no expresan la realidad absoluta sino únicamente acciones de ésta. Por otro insiste en que, precisamente como manifestaciones de la realidad absoluta, no dependen de la conciencia del hombre, y son, por tanto, objetivos.

El evolucionismo mecanicista de Spencer

Para Spencer, el principio básico de todo el conocimiento científico es la indestructibilidad de la materia, o lo que para él es lo mismo, la indestructibilidad de la fuerza. Al principio, este autor ofrece una interpretación del concepto de fuerza que envuelve también la idea de una fuerza divina, y posteriormente emerge a primer plano el aspecto físico de dicho concepto. Spencer yerra al considerar que la tesis de la constancia de la fuerza, o de la indestructibilidad de la materia, siendo como es el principio básico de todo saber científico, no puede ser demostrada experimentalmente, sino que dimana de la naturaleza de nuestro pensamiento y se limita a ser su postulado necesario. En realidad, la proposición de la indestructibilidad y la increabilidad de la materia es una conclusión

---

[2] Ibídem, pág. 75.

teórica extraída de los hechos, conclusión que nos confirma la experiencia.

Según Spencer, el principio de la constancia del movimiento deriva del postulado de la constancia de la fuerza. El filósofo inglés define su ley fundamental, la ley de la evolución, partiendo de estos principios. La evolución es el elemento universal de la experiencia que asegura la unidad de saber recabada por la filosofía y que permite comprender cualquier fenómeno tanto de la naturaleza como de la sociedad. Esta formulación es ciertamente meritoria, pero el caso es que Spencer entiende la evolución de modo rigurosamente metafísico y mecanicista.

Spencer distingue tres momentos en la evolución: 1) transición de lo simple a lo complejo (integración o concentración); 2) transición de lo homogéneo a lo heterogéneo (diferenciación); 3) transición de lo indeterminado a lo determinado (incremento del orden). Cuenta habida de los cambios que sufre el movimiento de las cosas en el proceso evolutivo, Spencer enuncia la ley de la evolución en estos términos: "La evolución es la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente, y por la cual el movimiento retenido sufre una transformación paralela" [3].

Aunque Spencer capta unos u otros rasgos de ciertas formas del desarrollo, su intento de atribuir universalidad a esta definición carece de fundamento. Su formulación descarta el surgimiento de lo cualitativamente nuevo, y presenta el desarrollo como un simple reagrupamiento gradual del material presente. No se habla en ella de la fuente ni de las fuerzas propulsoras de la evolución; se trata de una mera descripción de algunas notas externas del proceso de desarrollo. El carácter metafísico y mecanicista de la concepción spenceriana se expresa asimismo en su aserto de que "la evolución tiene un límite insuperable" [4]. Este límite es, según

[3] Ibídem, pág. 237.
[4] Ibídem, pág. 291.

Spencer, el equilibrio del sistema o agregado evolucionante en que todas las fuerzas contrarias se contrarrestan entre sí. Cierto, al estado de equilibrio sigue tarde o temprano la desintegración, pero ésta no es definitiva. Acto seguido sobreviene un nuevo ciclo de integración de la materia y del movimiento. A la postre, Spencer adopta la teoría de los ciclos, insuperable desde una perspectiva metafísica como la suya.

La teoría "orgánica" de la sociedad y la interpretación de la evolución social

La idea de la evolución que Spencer elabora en forma general en su obra filosófica básica, *Primeros principios*, la aplica posteriormente a la biología, la psicología, lo sociología y la ética. La biología es para él la ciencia concreta principal que estudia las leyes que rigen en estos dominios. Spencer entiende erróneamente que, en difinitiva, la vida viene gobernada en todas sus manifestaciones, más complejas y elevadas del campo psicológico y social, por leyes biológicas.

El rasgo esencial de la sociología de Spencer es "la comparación de la sociedad al cuerpo vivo" [5], el considerar la sociedad como un organismo que nace y evoluciona por vía natural. Aunque este planteamiento admite el desarrollo objetivo de los fenómenos sociales, la tendencia fundamental de la sociología spenceriana es reaccionaria y anticientífica: aboca a la biologización de los fenómenos sociales, a la apología de la explotación y el avasallamiento como pretendidos fenómenos naturales. Cuando aplica a la sociedad el principio de la "lucha por la existencia" desbroza el camino a una de las corrientes reaccionarias de la sociología burguesa, el llamado darwinismo social. Spencer fue un enemigo irreductible del socialismo y cultivó en sus escritos el panfletismo antisocialista y la difamación de las ideas socialistas.

En cuanto a la orientación y perspectivas de la evolución social, Spencer distingue dos tipos de sociedad: el régimen militar, que se caracteriza por el despotismo y la subordinación

---

[5] H. Spencer. *Ensayos científicos, políticos y especulativos*. San Petersburgo, 1899, parte 1ª, pág. 153.

de los individuos a la comunidad o al poder del Estado, y el industrial, en el que los derechos de este poder se hallan reducidos al mínimo y supuestamente queda asegurada la libertad y la autogestión de los individuos. Spencer propugna como fase futura de la evolución social un tercer tipo de sociedad contrapuesta al socialismo y que en rigor no es más que un régimen capitalista idealizado.

En conjunto, la filosofía de Spencer es la culminación de la primera forma del positivismo que, pese a su hostilidad radical para con el materialismo, aún contiene ciertas ideas científicas y que, en el último cuarto del siglo XIX, empezó a ser desplazado por doctrinas idealistas más reaccionarias.

2. El machismo

A finales del siglo XIX el positivismo de Comte-Mill-Spencer pierde terreno paulatinamente y aparece una segunda forma de esta doctrina que ahonda el idealismo subjetivo y el agnosticismo de sus precursores. Sus exponentes principales son *Ernst Mach* (1838-1916) y *Richard Avenarius* (1843-1896), creador del llamado empiriocriticismo.

El positivismo de Mach

Como todos los positivistas, Mach tiene la infundada pretensión de depurar el pensamiento científico-natural de la "metafísica" y sus "ficticios problemas". Afirma que se atiene a la experiencia y que su punto de vista empírico "*excluye* absolutamente todas las cuestiones *metafísicas*..."[6]. Incluso declara que no es un filôsofo, que "no existe ninguna filosofía de *Mach*", sino únicamente su "metodología científico-natural y psicología del conocimiento"[7].

---

[6] E. Mach. *Análisis de las sensaciones y relación entre lo físico y lo psíquico.* Moscú, 1907, pág. 293.

[7] E. Mach. *Conocimiento y error.* Moscú, 1909, pág. 3.

Al reducir la filosofía a esa "psicología del conocimiento" afirma, como Kant, que no se puede conocer la esencia de las cosas, sino únicamente sus apariencias. Pero, a diferencia de Kant, Mach niega la existencia de las "cosas en sí", la realidad objetiva. Mach se desplaza hacia la derecha de Kant, hacia el idealismo subjetivo de Berkeley y Hume, que reducían el mundo circundante a las sensaciones del sujeto. Para fundamentar esta opinión se vale de la doctrina evolucionista de Darwin y sostiene que la ciencia es expresión de la función biológica de adaptación del organismo humano, y en modo alguno un reflejo de la realidad objetiva. En su apoyo invoca las tesis del científico alemán Kirchhoff, quien definió la ciencia como la descripción más sencilla de los hechos.

Mach asienta en estas premisas su "teoría biólogo-económica del pensar", según la cual el principio básico que rige el conocimiento científico es la "economía del pensamiento", o "la economización, armonización y organización del pensar", encaminada a encontrar la orientación biológica en el material de la experiencia. Desde esta perspectiva, los conceptos, las fórmulas, las leyes y las aclaraciones científicas carecen de contenido objetivo, y tienen tan poco que ver con los fenómenos a que se refieren como los signos taquigráficos con las ideas que designan. Son productos de la mente creados no para reflejar la realidad, sino para satisfacer la necesidad del sujeto cognoscente. Mach afirma, por ejemplo, que "en la naturaleza no hay causa ni efecto", pues "causa y efecto son creaciones de nuestro pensamiento"[8]. Análogamente, según este autor las leyes de la naturaleza son producto de nuestra necesidad psicológica, y no expresan vínculos objetivos entre las cosas; son hijas del espíritu humano desprovistas de sentido al margen del hombre.

Así como para recoger de forma abreviada un discurso se pueden emplear sistemas taquigráficos distintos, cuya elección depende de consideraciones subjetivas de comodidad, para efectuar una "descripción económica" de los fenómenos se pueden proponer —como absolutamente iguales— distintas y aun opuestas teorías científicas, a condición de que no

[8] E. Mach. *La mecánica.* San Petersburgo, 1909, págs. 405, 406.

contradigan los datos sensoriales y sean suficientemente cómodas y sencillas. En cuanto al contenido objetivo de la teoría científica, esto es algo que carece de sentido para los machistas. Mach intentó demostrar que la realidad objetiva no es más que una admisión "metafísica" que contradice el principio de la "economía del pensamiento".

Según Mach, "no son los cuerpos los que suscitan las sensaciones, sino los *complejos de elementos* (complejos de sensaciones) los que forman los cuerpos". Estos últimos no son más que "símbolos lógicos" de dichos complejos. Desde el punto de vista de Mach, el átomo, la molécula, la masa, etc. no son realidades objetivas, sino únicamente símbolos para una descripción económica de las sensaciones. A tenor de ello, "lo que nosotros llamamos materia no es más que una determinada conexión regular de los *elementos* (de las sensaciones)" [9].

Para interpretar los resultados de la ciencia ateniéndose a este relativismo y subjetivismo extremos, que constituyen la esencia de la concepción machista del conocimiento científico, hay que admitir que los conceptos creados por la ciencia no se refieren a las cosas que existen objetivamente, sino sólo al cambiante torrente de sensaciones. Lenin demostró que reducir todas las cosas a complejos de sensaciones era tanto como resucitar la doctrina de Berkeley, y conducía irremisiblemente a decir que el mundo entero son mis sensaciones, esto es, al solipsismo. Para eludir las conclusiones solipsistas e introducir en su doctrina cierta dosis de objetividad, Mach declara en obras posteriores que estos elementos (sensaciones) no son por su naturaleza ni físicos ni psíquicos, ni subjetivos ni objetivos: son "neutrales".

Mach sostiene que "no hay diferencia esencial entre lo físico y lo psíquico", que en rigor son aspectos idénticos pues los constituyen elementos homogéneos; la distinción depende del plano en que se les considere. Si, por ejemplo, unos u otros "elementos" se consideran en el plano del sistema nervioso del hombre, aparecerán como fenómenos psíquicos y serán objeto de la psicología. Considerados fuera de este plano, aparecerán

---

[9] E. Mach. *Análisis de las sensaciones...*, pág. 265.

como fenómenos o cuerpos físicos, y quedarán inmersos en el dominio de la física.

Mach quiere superar la "metafísica" del materialismo y del idealismo con esta doctrina de la neutralidad de los "elementos". Pero si bien para él las sensaciones son elementos neutrales del mundo, de hecho se adentra en el camino de la "metafísica" idealista al postular unas nuevas esencias metafísicas imposibles de descubrir mediante el experimento y que constituyen la base de este último. Tanto en el experimento corriente como en el científico tenemos, por un lado, cosas y procesos objetivos, y por otro, sensaciones del sujeto cognoscente indisolublemente vinculadas a la actividad de sus órganos sensoriales y de su sistema nervioso. Cuando Mach reconoce el nexo existente entre las sensaciones y el proceso nervioso entra en contradicción con su aserto de que las cosas son complejos de sensaciones.

Lenin muestra que toda la concepción machista, lejos de superar la "unilateralidad" del materialismo y del idealismo, es un enredo de puntos de vista filosóficos opuestos, pues si los "elementos" son sensaciones, Mach no tiene derecho a admitir la existencia de "elementos" independientes de los nervios y de la conciencia del sujeto. Y si, pese a todo, admite la existencia de objetos físicos independientes de los nervios y las sensaciones, abandona de forma implícita el punto de vista del idealismo y se pasa subrepticiamente al materialismo. Mach se mantiene en su afirmación fundamental idealista subjetiva de que el mundo se compone de sensaciones, y en la imposibilidad de resolver esta contradicción renuncia al intento de crear una cosmovisión más o menos articulada y une de modo mecánico la concepción idealista subjetiva berkeliana y la admisión de ciertas proposiciones materialistas de las ciencias naturales.

La filosofía idealista subjetiva de Mach suscitó de inmediato una tajante oposición por parte de la mayoría de los naturalistas, que profesaban un materialismo espontáneo. "Mis primeras obras —escribió Mach— fueron acogidas con extrema frialdad y aun de modo negativo, lo que es sumamente natural" [10]. La actitud de algunos naturalistas hacia la filosofía

---

[10] *Nuevas ideas en filosofía.* Recop. 2. San Petersburgo, 1912, pág. 127.

de Mach cambió al entrar la física en una crisis metodológica. Dicha crisis era consecuencia de la ruptura radical de las nociones científicas que hizo patente la insuficiencia de la física clásica y la incapacidad de los científicos, por desconocimiento de la dialéctica, de comprender acertadamente las mutaciones en curso. En medio de una crisis que provocó vacilaciones relativistas entre parte de los naturalistas, comenzó a parecer que la filosofía subjetivista y relativista de Mach resolvía las dificultades con que habían tropezado los científicos y que el materialismo mecanicista no era capaz de superar. Fue entonces cuando se pusieron de moda las ideas de Mach y fueron pregonadas como la filosofía de las ciencias naturales modernas. En este sentido el machismo fue expresión y manifestación de la crisis de la física. Pero incluso entonces fueron muchos los científicos eminentes que rechazaron la interpretación machista del conocimiento científico y la combatieron. Max Planck, uno de los fundadores de la física moderna, se opuso con particular tesón a la doctrina machista, puso de manifiesto la inconsistencia de las pretensiones de su autor de haber superado la metafísica y mostró la esterilidad del principio de la "economía del pensamiento" y la incompatibilidad de la teoría del conocimiento machista con los adelantos de la ciencia y el progreso científico.

No obstante, la filosofía de Mach siguió influyendo sobre cierta parte de los naturalistas. Entre 1880 y 1900 se acentuó esta influencia, en lo que tuvo no poco que ver el llamado empiriocriticismo, la doctrina de Richard Avenarius, muy emparentada con las opiniones de Mach, pero nacida independientemente de sus tesis.

El empiriocriticismo de Avenarius

Como Mach, Avenarius cree que la economización de la fuerza es el principio fundamental del pensamiento teórico. Para él, filosofar es pensar en todo el conjunto de datos de la experiencia según el principio del mínimo esfuerzo. La aplicación de este principio requiere que la filosofía, al igual que la ciencia, renuncie a todos los conceptos que trascienden



la "experiencia pura". Hay "ingredientes" de los que la "experiencia pura" puede prescindir por completo. Según Avenarius, tales "ingredientes" son los conceptos científicos que caracterizan el mundo material y sus leyes: la fuerza, la necesidad, la causalidad, el átomo, las cosas, sus propiedades y, finalmente, la sustancia, el concepto filosófico más importante. Eliminados todos los conceptos "superfluos", incluida la sustancia, no quedan más que representaciones de las sensaciones que se suceden, y a que se reduce todo lo existente. "Por su contenido, todo ser deberá pensarse como sensación; por la forma, como movimiento"[11]. Y ésta será la forma más económica de pensar acerca del mundo.

Avenarius afirma, como Mach, que los fenómenos psíquicos y físicos, al igual que los hechos de la experiencia, son enteramente homogéneos, y la única distinción entre ellos depende de cómo se les mire. Por ello, al hablar del "substrato" de la experiencia, que para él es equivalente a hablar del mundo real, proclama: "No conozco ni lo físico ni lo psíquico, sino una tercera cosa"[12].

Este autor también combate el materialismo so capa de refutar la "introyección", término con el que designa la interiorización de representaciones en el cerebro humano. La introyección se produce cuando no nos conformamos con la simple descripción de lo que percibimos directamente o perciben otros e intentamos descubrir la ubicación de tales percepciones. Comenzamos entonces por situarlas dentro de las personas que nos rodean y, luego, por analogía, dentro de nosotros mismos. Y dice Avenarius, aquí es cuando se produce la "duplicación del mundo" creándose la ilusión de que, además del mundo de las cosas que la experiencia nos ofrece de inmediato, existe el mundo de las representaciones, que se halla en el alma o la conciencia. Las doctrinas idealistas entienden que ese mundo ideal es el único real. Avenarius, representante de la doctrina "neutral", juzga necesario criticar la introyección. Pero, como muestra Lenin, la introyección,

---

[11] R. Avenarius. *La filosofía como pensamiento del mundo según el principio del mínimo esfuerzo.* San Petersburgo, 1913, pág. 76.

[12] Cita tomada de: V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 150.

enfilada en apariencia contra las doctrinas idealistas, en realidad ataca al materialismo. Avenarius niega la proposición básica del materialismo, establecida por la ciencia, según la cual el pensar es una función del cerebro, y sostiene que esa proposición es resultado de la introyección. "El cerebro —dice— no es la residencia, ni el asiento, ni el productor, ni el instrumento o el órgano, ni el vehículo o el substrato, etc. del pensamiento"[13].

Avenarius opone a la introyección rechazada la "coordinación de principios" o nexo irrescindible entre el sujeto cognoscente y el medio, concepción ésta que constituye el subterfugio típico al que apelan siempre los representantes del idealismo subjetivo moderno. Según Avenarius no puede existir un saber que trascienda los límites de la experiencia; en la experiencia, el objeto y el sujeto están siempre juntos como "contratérmino" y término central de la "coordinación de principios". Esto significa que para Avenarius no existe la realidad objetiva independiente del "término central", de la conciencia del sujeto. Lenin muestra que la teoría de la "coordinación de principios" se viene abajo tan pronto le preguntamos *si la naturaleza existía antes del hombre*. Las ciencias naturales no nos permiten dudar de la existencia de la Tierra cuando no existían aún ni el hombre ni la vida orgánica, cuando, en consecuencia, no existía el "término central" y no podía hablarse de "coordinación" entre el Yo y el medio.

En un intento de salvar su concepción, Avenarius complica el concepto de experiencia embrollando todavía más el problema de la realidad objetiva. Para ello, intenta efectuar una descripción "naturalista" de la experiencia en la que, en general, no figuren la psiquis, las sensaciones y el pensamiento. Ahora no habla del sujeto cognoscente y su conciencia, sino del "sistema nervioso central", que se halla en interacción mecánica con el medio exterior. Todos los hechos de la experiencia deben ser descritos tal y como los experimentamos o como de ellos hablan las personas que los experimentan. Si, por ejemplo, yo percibo un árbol, eso significa que en la experiencia están dados el árbol y yo. La cuestión de saber a

---

[13] R. Avenarius. *La concepción humana del mundo.* Moscú, 1909, pág. 69.

quién le son dados los hechos de la experiencia, quién posee la experiencia, es cosa que el empiriocriticismo considera tan desprovista de sentido como para Mach lo es la cuestión de quién posee sensaciones.

El convencionalismo de Poincaré

El empiriocriticismo desempeñó cierto papel en la creación de la atmósfera idealista que comienza a penetrar las ciencias naturales a finales del siglo XIX. Son ahora los propios científicos —físicos y matemáticos— quienes intentan interpretar los problemas metodológicos de la ciencia moderna dentro del espíritu del idealismo subjetivo y del relativismo. Entre estos naturalistas filosofantes influidos directamente por Mach, o que llegan a conclusiones similares por cuenta más o menos propia, debemos mencionar al físico inglés Karl Pearson, al físico francés Pierre Duhem, al químico alemán Wilhelm Ostwald y al eminente matemático francés *Henri Poincaré* (1854-1912).

Las concepciones filosóficas de Poincaré son muy incoherentes. Como gran hombre de ciencia, no quiere convertir ésta en un muestrario de ficciones, a lo que aboca indefectiblemente el idealismo subjetivo. Pero como filósofo burgués repleto de prejuicios y recelos contra el materialismo y la dialéctica, se ve incapacitado para orientarse en los complejos problemas gnoseológicos que plantea el desarrollo de la física y la matemática, inclinándose siempre hacia el idealismo.

Poincaré enuncia el importante problema de la naturaleza de los principios y axiomas fundamentales en los que descansan la ciencia natural teórica y la matemática. Esta cuestión había adquirido especial relieve con el descubrimiento y admisión de las geometrías de Lobachevski y Riemann, que rechazan el postulado euclidiano según el cual "por el punto exterior a una recta dada sólo se puede trazar una paralela a la misma". Poincaré sostiene que los principios fundamentales de la ciencia y los axiomas de las matemáticas no son un reflejo de los vínculos objetivos de la realidad, sino admisiones, definiciones o acuerdos convencionales (convenciones) que se aceptan,

no por ser ciertos, sino por ser cómodos. Así, consideramos que nuestro espacio es tridimensional no porque lo sea objetivamente, sino porque "es cómodo atribuirle tres dimensiones". Tal es la teoría del convencionalismo, que ejerció bastante influencia sobre el desarrollo de la filosofía positivista.

Tanto la doctrina de Mach como las concepciones relativistas de Poincaré sobre la índole del conocimiento científico tienen como premisa la negación de la realidad del objeto de la ciencia, que viene suplantado por la esfera subjetiva de las sensaciones y las ideas. Según Poincaré, el objeto de la ciencia no son las cosas, sino los "grupos estables de sensaciones" y las relaciones que surgen entre ellos; para dar expresión a los mismos, la matemática crea su lenguaje simbólico. Una realidad independiente de la conciencia, sobre ser inaccesible, es impensable. De esta suerte, la conclusión de Poincaré, con vistas a la cual emprende su "crítica de la ciencia", consiste en que el saber científico es convencional y relativo, en que la esencia de las cosas es incognoscible.

Las variedades de filosofía positivista examinadas incidieron fuertemente sobre el desarrollo del pensamiento filosófico burgués. La doctrina de la "coordinación de principios" y la "neutralidad" de los elementos de la experiencia son dos de las principales tesis de Mach y Avenarius acogidas por la filosofía idealista del siglo XX. Por su parte, la idea de Poincaré respecto al carácter "convencional" de los axiomas y principios básicos de la ciencia, pasó a ser una de las piedras angulares del "positivismo lógico", la tercera forma que adopta esta doctrina.

Mach y Avenarius procuraron eludir el problema de la relación de su filosofía con la religión, pero su doctrina, que niega la verdad objetiva y minimiza la ciencia, desbroza el camino a la fe religiosa. "El papel objetivo, de clase, del empiriocriticismo —escribe Lenin— se reduce por completo a servir a los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular"[14].

El hecho de que Mach y Avenarius presentarán su doctrina de forma aparentemente científica, atacaran a todo género de "metafísica" y admitieran ciertas proposiciones materialistas,

---

[14] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 380.

confundía fácilmente a hombres que, aun desconfiando del idealismo descarado, carecían de firmes convicciones materialistas, y hacía posible utilizar el machismo para combatir el materialismo en general y el materialismo de Marx en particular. El machismo, con el neokantismo, es una de las bases filosóficas del revisionismo.

3. El neokantismo

El neokantismo, como corriente filosófico, se configura en Alemania a finales del siglo XIX y comienzos del XX, y se propaga por Austria, Francia, Rusia y otros países.

Los neokantianos niegan en su mayoría la "cosa en sí" de Kant al tiempo que no admiten que el conocimiento pueda trascender los fenómenos de la conciencia; la misión de la filosofía es para ellos, ante todo, la de elaborar las bases metodológicas y lógicas del conocimiento científico partiendo de un idealismo mucho más franco y coherente que el machismo.

Por su orientación política, el neokantismo es una corriente multicolor que expresa los intereses de diversos sectores burgueses, desde los liberales, que siguen una política de concesiones y de reformas, hasta la extrema derecha. En conjunto está dirigido contra el marxismo, y su misión es la de refutar teóricamente la doctrina marxista.

El nacimiento del neokantismo se remonta a la década de los 60 del siglo XIX. En 1865 Otto Liebmann, en su libro *Kant y los epígonos*, propone "volver a Kant", lema teórico que no tardará en agrupar a toda la corriente. Este mismo año, Friedrich Albert Lange, en el libro *El problema obrero*, formula el "pedido social" de la nueva corriente: demostrar "que el problema obrero y, con él, en general, el problema social, pueden ser resueltos sin revoluciones"[15]. Más adelante se forman dentro del neokantismo varias escuelas, las más importantes de las cuales son las de Marburgo y Baden.

---

[15] F. A. Lange. *El problema obrero*. San Petersburgo, 1907, pág. 122.

La escuela de Marburgo

El fundador de la escuela de Marburgo es *Hermann Cohen* (1842-1918) y la integran, entre otros, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Karl Vorländer y Rudolf Stammler, Como los positivistas, los neokantianos de la escuela de Marburgo sostienen que el conocimiento del mundo es competencia exclusiva de las ciencias concretas, "positivas". La filosofía, en el sentido de concepción del mundo, es para ellos "metafísica" y, como tal, la rechazan. El objeto de la filosofía es únicamente el proceso del conocimiento científico. Como dice el neokantiano Riehl, "*en su nuevo significado crítico, la filosofía es la ciencia de la ciencia, del conocimiento mismo*"[16].

Los neokantianos se desentienden del problema cardinal de la filosofía y lo tildan de "enojosa herencia medieval"; su objetivo es resolver todos los problemas del conocimiento científico al margen de la realidad objetiva, en el marco de la actividad "espontánea" de la conciencia. Lenin dijo de ellos que "podan a Kant dejándole hecho en Hume", es decir, interpretan la doctrina de Kant con un espíritu de agnosticismo e idealismo subjetivo más consecuentes. La adopción de tal postura se percibe, primero, en su renuncia al elemento materialista presente en Kant, al reconocimiento de la existencia objetiva de la "cosa en sí". Los neokantianos trasladan la "cosa en sí" al interior de la conciencia y la convierten, de fuente de sensaciones y representaciones externa a la conciencia, en "concepto tope" que traza la frontera ideal de la actividad lógica del pensamiento. En segundo lugar, Kant había tratado de resolver el problema de la correlación entre el conocimiento sensorial y el racional, mientras que los neokantianos excluyen la sensación como fuente independiente del saber. No conservan —absolutizándola— más que la doctrina kantiana relativa a la actividad lógica del pensamiento, a la que declaran fuente y contenido únicos del conocimiento. "*Comenzamos por el pensamiento.* El pensamiento no debe tener más fuente que él mismo"[17].

---

[16] A. Riehl. *La filosofía científica y no científica.* San Petersburgo, 1901, pág. 18.

[17] H. Cohen. *Logik der reinen Erkenntnis.* 3. Aufl. Berlin, 1922, S. 13.

Los neokantianos separan los conceptos de la realidad que éstos reflejan, y los juzgan productos de una actividad del pensamiento que se desarrolla espontáneamente. De ahí que afirmen que el objeto del conocimiento no está dado, sino puesto (o pro-puesto), que no existe independientemente de la ciencia, sino que es creado por ésta como una construcción lógica. La idea fundamental de los neokantianos es que el conocimiento es una construcción lógica del objeto realizada según las leyes y las reglas del propio pensamiento. Podemos conocer sólo lo que nosotros mismos creamos en el proceso del pensamiento. Desde este punto de vista, la verdad no es la concordancia del concepto (o juicio) con el objeto, sino, por el contrario, la concordancia del objeto con los esquemas ideales que establece el pensamiento.

Las raíces gnoseológicas de semejante concepción residen en una hiperbolización del papel activo del pensamiento, de su facultad para elaborar categorías lógicas, en la absolutización del aspecto formal del conocimiento científico, en la reducción de la ciencia a su forma lógica. En rigor, los neokantianos identifican la existencia de las cosas con su conocimiento, reemplazan la naturaleza por el cuadro científico del mundo, la realidad objetiva por su configuración en el pensamiento. De ahí deriva una interpretación idealista subjetiva de los conceptos más importantes de las ciencias naturales, a los que se proclama "creaciones libres del espíritu humano". A juicio de Cassirer, por ejemplo, el átomo "no designa un estado físico sólido, sino una exigencia lógica"; la noción de materia "se limita a conceptos ideales, que serán creados y experimentados por la matemática"[18].

Teniendo en cuenta el desarrollo infinito del conocimiento y su aproximación a la verdad absoluta, los neokantianos, a diferencia de la doctrina de Kant en cuanto a la admisión de una tabla acabada de categorías lógicas, declaran que el proceso por el cual el pensamiento crea sus propias categorías es ininterrumpido, que la construcción del objeto del conocimiento es una tarea infinita que siempre tenemos ante

---

[18] E. Cassirer. *Conocimiento y realidad.* San Petersburgo, 1912, págs. 206, 222.

nosotros, a cuyo cumplimiento siempre debemos aspirar, pero que nunca puede ser consumada de modo definitivo.

Ahora bien, admitir el carácter relativo e inacabado del conocimiento y negar la objetividad del objeto del mismo es caer en un relativismo extremo. Una ciencia sin contenido objetivo y dedicada sólo a la reconstrucción de las categorías se convierte, en el fondo, en una fantasmagoría de conceptos, y su objeto verdadero, la naturaleza, tiene, como dice Natorp, "sólo alcance de hipótesis, de ficción de conclusión, por decirlo burdamente"[19].

Los neokantianos también fundamentan su doctrina socioética, *enfilada directamente contra la teoría del socialismo* científico, en el principio del deber ser. La esencia de la teoría neokantiana del "socialismo ético", que luego hacen suya los revisionistas, consiste en despojar de contenido revolucionario, materialista, al socialismo científico y suplantarlo por el reformismo y el idealismo. Los neokantianos oponen a la idea de la abolición de las clases explotadoras la concepción reformista de la solidaridad y la colaboración interclasistas; reemplazan el principio revolucionario de la lucha de clases como vía para la conquista del socialismo por la idea de la renovación moral de la humanidad como supuesto previo del socialismo. Los neokantianos afirman que el socialismo no es el resultado objetivo del desarrollo social sujeto a leyes, sino un ideal ético, un deber ser, por el que podemos guiarnos con la conciencia de que no puede realizarse plenamente. De ahí dimana la famosa tesis revisionista de Bernstein: "El movimiento lo es todo; la meta, nada".

La escuela de Baden

A diferencia de la escuela de Marburgo, los neokantianos de la escuela de Baden combatieron el socialismo científico de modo más directo y franco. La esencia burguesa de sus doctrinas está desprovista de frases pseudosocialistas.

---

[19] *Nuevas ideas en filosofía.* Recop. 5. San Petersburgo, 1913, pág. 125.

Para *Wilhelm Windelband* (1848-1915) y *Heinrich Rickert* (1863-1936), representantes de la escuela de Baden, la filosofía se reduce en grado considerable a una metodología científica, al análisis de la estructura lógica del saber. La escuela de Marburgo se proponía ofrecer una elaboración idealista de las bases lógicas de las ciencias naturales; el problema central de la escuela de Baden es crear una metodología de la ciencia histórica. Su conclusión es que en la historia no existen leyes y que por ello la historiografía debe limitarse a describir los acontecimientos singulares sin aspirar a descubrir ningún tipo de regularidades en los mismos. Para fundamentar esta idea, Windelband y Rickert establecen una delimitación capital entre las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias de la cultura" asentada en la contraposición formal de los métodos que aplican, según ellos, estas ciencias.

Como todos los neokantianos, Rickert sólo ve en la ciencia un sistema formal de conceptos creados por el pensamiento. No niega que la fuente de su formación es la realidad captada por los sentidos, pero niega que se trate de una realidad objetiva. "El ser de toda realidad debe entenderse como ser en la conciencia"[20]. Para eludir el solipsismo que deriva irremediablemente de esa concepción dice que la conciencia que engloba en sí al ser no pertenece al sujeto empírico individual, sino a un "sujeto gnoseológico supraindividual" depurado de todas las peculiaridades psicológicas. Pero puesto que ese sujeto gnoseológico no es más que una abstracción de la conciencia empírica, su introducción no cambia el carácter idealista subjetivo de la concepción de Rickert.

Al absolutizar las particularidades individuales de cada fenómeno, los neokantianos sostienen que "toda realidad es una representación individual"[21]. De la multilateralidad infinita y la inagotabilidad de cada fenómeno individual, Rickert deduce arbitrariamente que el conocimiento en los conceptos no puede ser reflejo de la realidad, sino sólo simplificación y transformación del material de las representaciones.

---

20. H. Rickert. *Introducción a la filosofía trascendental. El objeto del conocimiento.* Kíev, 1904, pág. 84.

21 H. Rickert. *Las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura.* San Petersburgo, 1911, pág. 115.

Rickert escinde de modo metafísico lo general y lo singular y afirma que, "para nosotros, la realidad se halla en lo particular y lo individual y nunca puede estar constituida por elementos generales"[22]. De ahí emana su agnosticismo en la apreciación de las ciencias naturales.

Las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura

Según Rickert, las ciencias naturales emplean el método "generalizador", que consiste en formar conceptos generales y formular las leyes. Pero los conceptos generales no contienen nada individual y en los fenómenos individuales de la realidad nada hay general. En consecuencia, las leyes científicas no tienen significación objetiva. Desde el punto de vista de los neokantianos, la ciencia natural no proporciona un conocimiento de la realidad, sino que nos aleja de ella, no nos informa sobre el mundo real, sino sobre el mundo de las abstracciones, sobre los sistemas de conceptos creados por la propia ciencia. Podemos "pasar de la realidad irracional —escribe Rickert— a los conceptos racionales, pero el retorno a la realidad cualitativamente individual nos queda vedado para siempre"[23]. De tal suerte, los resultados del análisis de Rickert de la metodología de las ciencias naturales llevan al agnosticismo y a la negación del alcance cognoscitivo de la ciencia, al irracionalismo en la intelección del mundo circundante.

Rickert entiende que, contrariamente a las ciencias naturales, las ciencias históricas se interesan por los acontecimientos singulares en su originalidad irrepetible. "El que habla en general de "historia" piensa siempre en el curso individual único de las cosas..."[24]

Rickert sostiene que las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura no se diferencian entre sí por el objeto, sino únicamente por el método. La ciencia natural transforma los fenómenos individuales en un sistema de leyes científico-

---

22 Ibídem, pág. 80.
23 Ibídem, pág. 172.
24 Ibídem, pág. 96.

naturales utilizando el método "generalizador". La historia describe los hechos históricos singulares utilizando el método "individualizador". Rickert aborda así el punto central de la doctrina neokantiana: la negación de las leyes objetivas de la vida social. Repitiendo los asertos reaccionarios de Schopenhauer, Rickert, como Windelband, declara que "el concepto del desarrollo histórico y el concepto de ley se excluyen recíprocamente", que "el concepto de ley histórica" es "*contradictio in adjecto*"[25].

Todo el curso de estos razonamientos es falso; la arbitraria división de las ciencias en función de los métodos que utilizan no resiste la crítica. Ante todo es falso que la ciencia natural trate sólo de lo general y la historia de lo individual. Puesto que la propia realidad objetiva presenta en todas sus manifestaciones la unidad de lo general y lo singular, la ciencia que la estudia conoce lo general en lo singular y lo singular a través de lo general. No sólo hay una serie de ciencias como la geología, la paleontología, la cosmogonía del Sistema Solar, etc., que estudian fenómenos concretos y los procesos irrepetibles en su curso individual, sino que cualquier rama de la ciencia natural conoce a través de las leyes generales que la rigen los fenómenos concretos, individuales, y puede actuar en la práctica sobre ellos.

Por su parte la historia sólo puede considerarse ciencia (y no anales) cuando descubre los nexos internos de los acontecimientos históricos, las leyes objetivas que rigen la actuación de clases enteras. La negación de Rickert, aceptada por otros muchos historiadores burgueses, del carácter objetivo de las leyes de la historia está dirigida contra la doctrina marxista sobre el desarrollo de la sociedad como proceso histórico natural que conduce por necesidad al reemplazamiento del régimen capitalista por el socialista.

Según Rickert, la historiografía no puede formular las leyes del desarrollo histórico y se limita a describir los sucesos individuales. El saber histórico logrado con ayuda del método individualizador no refleja la naturaleza de los fenómenos históricos, pues lo individual que nos es dado conocer

---

[25] H. Rickert. *Filosofía de la historia.* San Petersburgo, 1908, págs. 36, 77.

"tampoco es la realidad, sino producto de nuestra comprensión de la realidad..."[26]. El agnosticismo que subyace tan marcadamente la interpretación rickertiana de las ciencias naturales se halla también fundamentando su idea de la ciencia histórica.

La "filosofía de los valores" como apología de la sociedad burguesa

Según Windelband y Rickert, mientras al naturalista le basta el principio formal de la generalización para crear los conceptos científico-naturales, el historiador, dedicado a describir acontecimientos únicos, debe usar además del principio formal —la individualización—, un principio adicional que le permita aislar de la multiplicidad infinita de hechos aquellos substanciales que puedan tener significación de acontecimientos históricos. Para los neokantianos este principio de selección se concreta refiriendo los acontecimientos a los valores culturales. Todo fenómeno que pueda ser referido a los valores culturales se convierte en acontecimiento histórico. Los neokantianos hablan de valores lógicos, éticos, estéticos, religiosos. Pero no explican con claridad qué son los valores. Dicen que los valores son eternos e invariables y "forman un reino por entero independiente que se encuentra más allá del sujeto y del objeto"[27].

La doctrina de los valores es un intento de evitar el solipsismo permaneciendo en el marco del idealismo subjetivo. Los neokantianos presentan el valor como algo independiente del sujeto, pero esta independencia no significa que el valor exista fuera de la conciencia individual, sino únicamente que posee significación obligatoria para toda conciencia individual. La filosofía se convierte para ellos no sólo en una lógica del conocimiento científico, sino también en una doctrina de los valores. Por su significado social, la filosofía de los valores es una sutil apología del capitalismo. Según los neokantianos, la cultura, a la que reducen toda la vida social, presupone un

---

[26] Ibídem, pág. 21.
[27] H. Rickert. *El concepto de la filosofía.* "Logos". Moscú, 1910, pág. 33.

conjunto de objetos o bienes en los que se realizan los valores eternos. Estos bienes resultan ser los "bienes" de la sociedad burguesa, de su cultura y, ante todo, el Estado burgués; son también la economía capitalista, el derecho y el arte burgués; en fin, es la Iglesia, que encarna el "valor supremo", puesto que "Dios es el valor absoluto con el que todo guarda relación"[28]. Es muy sintomático que bajo la dictadura fascista en Alemania, Rickert utilizara la "filosofía de los valores" para justificar el fascismo y, en particular, para "fundamentar" el racismo.

A finales del siglo XIX el neokantismo era la corriente idealista más influyente de las que intentaban refutar el marxismo o disgregarlo desde dentro. El propio Engels inició ya la lucha contra tal escuela, pero el mérito decisivo en la denuncia de esta corriente reaccionaria pertenece a Lenin. La lucha de Lenin, así como de Plejánov y otros marxistas, contra el neokantismo y contra la revisión neokantiana del marxismo es una importante página de la historia de la filosofía marxista.

El neokantismo, que ejerció fuerte influencia sobre el desarrollo de la filosofía y el pensamiento social burgueses no sólo en Alemania sino también fuera de ella, comenzó a disgregarse en el segundo decenio del siglo XX, para perder su significación independiente una vez finalizada la primera guerra mundial.

4. La "filosofía de la vida". Federico Nietzsche

Junto con el neokantismo y el positivismo, va cobrando fuerza en la filosofía burguesa del último cuarto del siglo XIX la corriente irracionalista que arranca principalmente de Schopenhauer.

En este período tiene considerable éxito entre los círculos reaccionarios de la burguesía, particularmente la alemana, la filosofía pesimista de *Eduard Hartmann* (1842-1906), que utiliza ideas de Schopenhauer y sostiene que la base espiritual de todo

[28] H. Rickert. *Filosofía de la historia*, pág. 128.

lo existente es un principio inconsciente que envuelve en sí la voluntad y la representación. Al mismo tiempo aparece y va intensificándose una influyente corriente que se llamó "filosofía de la vida" y cuyos cimientos echaron Nietzsche y Dilthey en Alemania y Bergson en Francia.

La "filosofía de la vida" difiere del positivismo ante todo por su irracionalismo militante, que se expresa no sólo en la negación del significado cognoscitivo de la razón con sus formas y categorías lógicas, sino también en la conceptuación del mundo, el hombre y su historia como irracionales por naturaleza. La segunda diferencia fundamental entre la "filosofía de la vida" y el positivismo es que aquella doctrina centra su atención preferentemente en los problemas de la historia, de la vida social y de la cultura, e intenta crear una cosmovisión global que oponer a la concepción científica, materialista, del mundo. Mientras los positivistas rechazan las cuestiones cardinales de la concepción del mundo como "metafísicas", los "filósofos de la vida" sitúan en primer plano justamente estos problemas, las "cuestiones eternas" acerca del sentido de la vida y la historia, acerca de la naturaleza de todo lo existente. Los adeptos de esta corriente acusan a los positivistas y neokantianos de profesar un formalismo abstracto, de olvidar las necesidades de la vida y la práctica, de adulterar la naturaleza del hombre y convertirlo en un ser rígidamente racional.

Ahora bien, tras los ataques de los "filósofos de la vida" al positivismo y al intelectualismo unilateral, se oculta una revuelta contra la razón y la ciencia en general. Su dilema falso "la razón o la vida" se resuelve en favor de una interpretación irracionalista de la "vida", que rechaza de forma declarada o encubierta el conocimiento científico y exalta la voluntad irracional, el instinto, los impulsos inconscientes y la intuición irracional.

El voluntarismo de Federico Nietzsche

La filosofía de Nietzsche surge como reacción de los sectores más agresivos de la burguesía y los latifundistas

alemanes a la Comuna de París, a la difusión de las ideas socialistas, a la victoria del marxismo en el movimiento obrero y a la creciente organización de la clase obrera.

Máximo Gorki conceptúa del siguiente modo esta filosofía: "La historia de la "enfermedad" del capitalismo comienza casi al día siguiente de haber arrancado la burguesía el poder de las debilitadas manos de los feudales. Puede considerarse que el primero en advertir esta enfermedad y gritar desesperadamente que estaba allí fue Federico Nietzsche, contemporáneo de Carlos Marx... En los años en que Marx fundamentó científica e irrefutablemente la ineluctabilidad de la muerte del capitalismo, la ineluctabilidad del poder del proletariado, Nietzsche predicaba con la rabia de un fanático enfermo y aterrorizado la legalidad del poder ilimitado de la "bestia rubia" [29].

La filosofía de *Federico Nietzsche* (1844-1900) es inconsecuente y contradictoria, pero su incoherencia lógica no empece para que sea una por su espíritu, tendencia y fines. La doctrina de este autor está impregnada de miedo al socialismo en ciernes, de odio al pueblo y de empeño en impedir a cualquier precio la inevitable muerte de la sociedad burguesa.

El punto de arranque de su filosofar es el reconocimiento de que la vida de la Europa contemporánea transcurre en "una tremenda tensión de contradicciones" y se sumerge en el ocaso. "Toda nuestra civilización europea se agita... —escribe— como si quisiera provocar una catástrofe" [30]. Los indicios y síntomas de ese ocaso los ve Nietzsche en un debilitamiento general de la vida espiritual, en la propagación del pesimismo, en la amplia atracción que suscitan las ideas decadentes, en la depreciación de valores espirituales antes venerados, brevemente, en el nihilismo imperante. Nietzsche quiere superar ese nihilismo y proporcionar a su clase una doctrina nueva, optimista. Ahora bien, el pesimismo y el nihilismo que a finales del siglo XIX habían prendido en buena parte de la intelectualidad burguesa eran, a fin de cuentas, reflejo de la crisis de las ilusiones en un progreso armónico y apacible de la

[29] M. Gorki. *Obras Completas*, en treinta tomos. Moscú, 1953, t. 27, pág. 233.

[30] F. Nietzsche. *Obras Completas*. Moscú, 1910, t. IX, pág. 3.

sociedad capitalista, ilusiones que las acciones revolucionarias del proletariado se encargaron de echar abajo. Las nuevas esperanzas despertadas por los indicios anunciadores de la época del imperialismo eran engañosas, no podían ofrecer razones de peso para el optimismo. Por ello, la filosofía de Nietzsche, que pretendía superar la decadencia y suministrar una nueva fe a la clase dominante, no era más que expresión, ella misma, del declive.

Por supuesto, Nietzsche no ve ni quiere ver el pujante ascenso espiritual que traen consigo la presencia del proletariado en el ámbito político y cultural, la formación de su autoconciencia de clase y el afianzamiento del marxismo como su concepción científica del mundo. Para este autor, ideólogo de la burguesía reaccionaria, no existe más que la cultura burguesa, cuya decadencia siente y expresa como pérdida de los valores universales, como hundimiento de la cultura en general.

La doctrina filosófica de Nietzsche se asienta en el escepticismo y en voluntarismo biológico. La filosofía schopenhaueriana de la significación cósmica de la voluntad es interpretada por Nietzsche en términos de un biologismo a la sazón en boga, al que también habían rendido tributo los machistas. Nietzsche lleva hasta el límite el relativismo de la teoría "biológico-económica" del conocimiento, convirtiéndola en ficcionalismo irracional. Las tendencias reaccionarias de la filosofía idealista subjetiva del último cuarto del siglo XIX se funden globalmente en su doctrina.

El concepto central de la filosofía nietzscheana es la vida. Dentro de la "filosofía de la vida" este concepto es tan impreciso y vago como el de "experiencia" en el machismo. La vida se entiende como fenómeno biológico, como vida social, como vivencia subjetiva. La "filosofía de la vida" mezcla sin cesar las distintas acepciones del concepto de vida permitiéndose no sólo la posibilidad de pasar del idealismo subjetivo ostensible a una supuesta objetividad, sino la pretensión de superar la "unilateralidad" del materialismo y del idealismo. En Nietzsche, la vida y su portador —el organismo— se destacan como una "tercera realidad" neutral, una realidad que no es material ni ideal.

El irracionalismo y el escepticismo de Nietzsche

La base de la vida, para Nietzsche, es la voluntad; la vida es la manifestación, la objetivización, de la voluntad, pero no de la voluntad mundial abstracta, como en Schopenhauer, sino de una voluntad concreta, determinada: la voluntad de poder. "La vida —dice— es la voluntad de poder", voluntad entendida ante todo como principio instintivo, irracional, al que se subordinan las ideas, los sentimientos y los actos del hombre. Nietzsche presenta al hombre como ser irracional por naturaleza, que vive sumergido en sus instintos, motivaciones inconscientes, y atribuye a la "voluntad de poder" un alcance que trasciende la propia vida, la considera como principio cósmico, basamento y fuerza propulsora del proceso mundial.

Frente a la visión científica y materialista del mundo, Nietzsche propone una fantasía mística, irracionalista. Presenta al mundo como un tormentoso mar de energía, como "devenir", cuyo contenido es la lucha de los "centros de fuerza" (o de las "pulsiones de la voluntad") que aumentan constantemente o pierden su poder. El mundo es un devenir eterno, sin comienzo ni fin, que no conduce a nada acabado, que no se somete a ley alguna y que transcurre sin dirección ni meta. Es un caos sin sentido, un juego de fuerzas que brotan de la inexistencia circundante y se sumergen en ella, un "proceso que a nada conduce".

Nietzsche afirma que ese mundo es incognoscible. Nuestro aparato cognoscitivo, moldeado en el curso de la evolución, no está destinado a conocer, sino a poseer las cosas para garantizar la supervivencia biológica y el fortalecimiento de la voluntad de poder.

La necesidad de orientarnos en el "embrollo de impresiones sensoriales" y de prever su decurso nos fuerza a buscar la constancia en el mundo circundante revistiéndolo de formas estables. "La vida se erige en la premisa de la fe en algo estable que retorna de modo regular..."[31]. Pero justamente porque el

---

[31] Ibídem, pág. 259.

mundo es el devenir y el cambio absolutos, cualquier interpretación de él que presuponga determinación y estabilidad resulta, a juicio de este autor, esencialmente falsa. Nietzsche afirma, llevando hasta sus últimas conclusiones lógicas el agnosticismo de los positivistas y de los idealistas subjetivos en general, que todos los conceptos científicos que empleamos para explicar el mundo son ficciones creadas por nosotros mismos. No hay ni "substancia", ni "cosas", ni "materia", ni "conciencia"; todo son figuraciones, ficciones sin ningún alcance objetivo. Todo el mundo accesible a nosotros está constituido por ficciones de ese género. De ahí que sea un vano intento buscar el "mundo verdadero" o la "cosa en sí". No hay hechos objetivos. Sólo hay interpretaciones.

Sin ocultar su hostilidad a la ciencia, Nietzsche sostiene que lo que en la ciencia se llama verdad es simplemente un tipo de error biológicamente útil, o sea que de hecho no es una verdad, sino una falsedad. Por ello, también "el mundo, *en cuanto para nosotros tiene alguna significación,* es falso", representa "una falsedad en constante cambio que nunca se aproxima a la verdad..." [32] Y no sólo declara que el mundo es falso, que la ciencia y la lógica no son más que un sistema de "falsificaciones de principio", sino que afirma que la falsedad es necesaria y constituye el supuesto de la vida. Para "argumentarlo" aduce que la vida del hombre en la Tierra, como la existencia de la propia Tierra, carece de sentido, y que para resistir "la vida en un mundo desprovisto de sentido" hemos de recurrir a las ilusiones y al autoengaño, cosa que para los débiles es consuelo que les permite resistir las durezas de la vida y para los fuertes medio de afianzamiento de su voluntad de poder.

Como hemos dicho, Nietzsche profesa un escepticismo absoluto en la teoría del conocimiento; eleva a principio su nihilismo. " "No creo ya en nada": tal es el modo de pensar acertado del hombre creador..." [33] No obstante, en contradicción con este postulado fundamental de su filosofía, Nietzsche intenta crear una doctrina que explique el devenir del mundo. Cabe indicar empero que reconoce que esta doctrina no es más

[32] Ibídem, pág. 294.

[33] F. Nietzsche. *Werke.* I. Abteilung. Bd. XII. Leipzig, 1901, S. 250.

que una de las "infinitas interpretaciones" posibles y que su única ventaja consiste en que permite resistir mejor la "insensatez de lo que acontece".

Todo esto significa que la disgregación del pensamiento filosófico burgués llegó en Nietzsche a la admisión explícita de que la creación de mitos es un quehacer de la filosofía. Una doctrina que, conforme a sus premisas gnoseológicas, ha de ser conceptuada de falsa y, pese a ello, es propuesta, no puede ser más que un mito.

Como el propio Nietzsche reconoce, en su filosofía la doctrina de la voluntad de poder como base del proceso mundial no es otra cosa que un mito. Mito es también una idea a la que Nietzsche atribuye una excepcional importancia: la idea del "eterno retorno". Según este filósofo, el caos del devenir engendra un número inmenso, aunque finito, de combinaciones que se repiten transcurridos unos largos intervalos de tiempo. Todo lo que ahora ocurre sucedió ya muchas veces y se repetirá. En el plano socioético, el mito del "eterno retorno" es el último refugio que utiliza Nietzsche para salvarse del pesimismo que le acosa, de la comprensión de la insensatez de la vida y de la inestabilidad universal. Es el único elemento estable que ha podido encontrar en un mundo en degradación, pues si todo se repite, "a la postre todo debe ser como es y como siempre ha sido" [34]. El "eterno retorno" es un sucedáneo de la providencia divina rechazada por Nietzsche, de la que sin embargo no puede prescindir pese a sus escarceos antirreligiosos, y la que tuvo que suplir con una idea no menos mística, aunque no puramente religiosa.

Presintiendo la muerte inexorable del capitalismo, Nietzsche no podía "imprimir el sello de eternidad" a la sociedad existente sino recurriendo a ese mito del constante retorno. "Contra la sensación paralizadora de la destrucción universal... he emitido la idea del "eterno retorno" [35] —escribió Nietzsche.

---

[34] F. Nietzsche. *Más allá del bien y del mal.* San Petersburgo, 1907, pág. 25.
[35] F. Nietzsche. *Obras Completas,* t. IX, pág. 178.

La apología de la esclavitud

La doctrina de este autor contiene también recetas prácticas para impedir la catástrofe que espera a la sociedad burguesa. Nietzsche intuye el peligro, prevé que "la próxima centuria habrá de sufrir... fuertes cólicos", en comparación con los cuales "la Comuna de París acaso sea una ligera indigestión". Pero como ideólogo de la clase explotadora es incapaz de ver las leyes objetivas de los fenómenos sociales e intenta explicarlos desde posiciones idealistas. Para él, todos los males de esta sociedad consisten en que las multitudes han aceptado la doctrina cristiana de la igualdad ante Dios y ahora recaban la igualdad en la Tierra. Nietzsche opone a la idea de la igualdad social el mito de la desigualdad fatal, innata de los hombres.

El filósofo alemán sostiene que existe una raza de señores llamada a gobernar y una raza de esclavos que deben obedecer; la sociedad siempre se compuso y compondrá de una aristocracia dominante y una masa de esclavos.

Nietzsche postula una "revisión de valores" e incita a la clase dominante a desentenderse de las ideas liberales, de las tradiciones democráticas, de las normas morales, de las creencias religiosas, en pocas palabras, de todos los valores políticos y espirituales que parten del reconocimiento de los derechos del trabajador o que pueden justificar la lucha por esos derechos. Debe restaurarse la esclavitud y la estructura jerárquica de la sociedad, debe formarse una nueva casta de señores, y éstos han de fortalecer su voluntad de poder. Los presupuestos de su dominio son la renuncia a la moral cristiana, la "moral de los esclavos", y el reconocimiento de la "moral de los señores", que ignora la lástima y la compasión y considera que al fuerte todo le está permitido. Para la realización de este ideal, Nietzsche reserva un gran papel al culto de la guerra, que, a su juicio, constituye la vocación de todo representante de la raza superior y una de las condiciones del dominio de ésta. Nietzsche cifra grandes esperanzas en la intensificación del militarismo y profetiza con entusiasmo que "la centuria venidera traerá la lucha por el dominio de la

Tierra"[36], que "habrá guerras como jamás las ha habido en este mundo"[37].

Nietzsche encarna su ideal de la casta de los señores en la figura del "superhombre" del libro *Así habló Zaratustra.* El "superhombre" aparece envuelto en la aureola del mito poetizado. Su autor procura dotarlo de las mejores virtudes y perfecciones. Pero en sus obras posteriores desaparece el disfraz poético de este ideal y el "superhombre" comparece tal y como es: la "bestia rubia", el nuevo bárbaro entregado a los instintos de la fiera. Según Nietzsche, esa "bestia rubia" es la que debe salvar al capitalismo.

Las ideas expuestas constituyen el núcleo de toda la doctrina de este autor. Sus pilares son el ficcionalismo y el voluntarismo, la postulación de la índole ilusoria y falsa de toda representación científica y moral y la de una voluntad irrefrenable de poder. "¡Todo es falso! ¡Todo está permitido!", proclama Nietzsche.

La filosofía de Nietzsche, su doctrina ética y su concepción política forman un todo inseparable. Nietzsche parte de las ideas filosóficas y sociológicas que ya flotaban en la época preimperialista, y las conduce a sus conclusiones lógicas extremas. Por ello sus contemporáneos, formalmente fieles a las tradiciones liberales y científicas, se sintieron a menudo turbados por las ideas de Nietzsche y las rechazaron, aunque contenían la quintaesencia de sus propias ideas. La gloria y el reconocimiento total en la sociedad burguesa le llegaron a Nietzsche en el período del imperialismo. Muchos filósofos burgueses hacen suyas desde ese momento las concepciones nietzscheanas. James, Schiller, Spengler, Ortega y Gasset, Heidegger y otros muchos le rinden tributo. La filosofía de Nietzsche es una importante fuente teórica de la ideología del fascismo; sus ideas fundamentales pasaron a la doctrina fascista. Hoy en día, en Alemania Occidental, en los Estados Unidos y en otros países se llevan a cabo múltiples intentos de "rehabilitarlo" engrandecerlo y resucitar sus ideas.

---

[36] F. Nietzsche. *Más allá del bien y del mal,* pág. 59.

[37] F. Nietzsche. *Autobiografía (Ecce homo).* San Petersburgo, 1911, pág. 115.

* * *

Vemos, pues, que en la segunda mitad del siglo XIX los representantes de la filosofía burguesa abjuran de las tradiciones materialistas y dialécticas progresistas de los dos siglos y medio inmediatamente precedentes y se convierten en unos panegiristas cada vez más francos de la sociedad capitalista, que por otro lado ya ha puesto de manifiesto las contradicciones antagónicas que le son inherentes desde mucho tiempo atrás. La interpretación positivista, es decir, agnóstica e idealista, del conocimiento científico, la negación irracionalista de las leyes de la naturaleza y de la sociedad, el abandono de las ideas de la ilustración burguesa y del humanismo, la reducción de la vida social y del proceso del conocimiento a procesos biológicos, son otras tantas pruebas palmarias de que la filosofía burguesa ha entrado de lleno en el período de su disgregación ideológica.

CAPITULO VII

LA FILOSOFIA IDEALISTA EN RUSIA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

En la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, el capitalismo se desarrolla en Rusia entre considerables vestigios de régimen feudal. En el agro pervive la llamada vía prusiana de desarrollo del capitalismo a la vez que subsisten vastos latifundios y el poder de los nobles terratenientes. La mezcla íntima de las formas capitalistas y feudal de explotación conduce a la ruina generalizada de los campesinos y artesanos y multiplica las calamidades y los sufrimientos del pueblo.

Esta situación se refleja en la obra de los grandes escritores y pensadores rusos Fiódor Dostoievski y León Tolstói.

En filosofía, los ideólogos de los grandes terratenientes y la burguesía, las clases dominantes, son los idealistas místicos Vladímir Soloviov, Lev Lopatin, Alexéi Kozlov, Dmitri Merezhkovski y los teóricos de la burguesía liberal contrarrevolucionaria, que recorren el camino ideológico que les lleva del "marxismo legal" a la ideología reaccionaria y la mística (Nikolái Berdiáev, Serguéi Bulgákov, Piotr Struve y otros).

Dostoievski

La obra de *Fiódor Mijáilovich Dostoievski* (1821-1881) está alentada por el humanismo, por una cálida solidaridad con los "humillados y ofendidos", por la protesta contra la injusticia social. No obstante, este humanismo aparece mezclado con

ideas idealistas y místicas reaccionarias que contradicen el realismo de su creación literaria.

Como pensador, Dostoievski es contradictorio e inconsecuente. En ocasiones defiende la religión, otras la critica; tan pronto ataca a los materialistas y ateos como preconiza ideas ateas y niega el espiritismo; en un caso critica la doctrina socialista, en otro dice simpatizar con ella. Está dispuesto a reconocer la utilidad de las reformas sociales, pero le atemorizan y le hacen retroceder los medios revolucionarios de lucha, los rechaza por principio. Critica el ordenamiento burgués-latifundista, pero predica la mansedumbre y la humildad; defiende a los humillados y ofendidos y, a renglón seguido, sugiere la idea reaccionaria del sufrimiento. Frente a la lucha de clases entiende que es el pueblo "portador de Dios", que profesa los principios cristianos de la mansedumbre y el sufrimiento, el que debe traer la salvación a la humanidad, un futuro mejor. Ese pueblo "portador de Dios" es ante todo el pueblo ruso, cuyos rasgos nacionales "ancestrales" son la humildad, la sumisión, el ascetismo, la indulgencia. "Humíllate, orgulloso", proclama Dostoievski.

En *Crimen y castigo* destrona magistralmente y condena la teoría del culto a las grandes personalidades que se lo pueden "permitir todo", pero relaciona erróneamente esta teoría con el materialismo y el ateísmo y se la adjudica a los demócratas revolucionarios, aunque, como se sabe, lejos de postular esta concepción idealista subjetiva la criticaban con aspereza.

Le interesaba vivamente el problema de las causas de la desigualdad social y de los medios para acabar con la injusticia social y lograr el bienestar y la fraternidad universales. Pero el idealismo y la religiosidad de su cosmovisión le llevaban a la falsa conclusión de que el mal social no es tanto producto de las condiciones sociales cuanto de la "doble naturaleza" del hombre, que encierra eternamente en sí el elemento "tenebroso" y el elemento "luminoso", el sentido del "pecado" y el sentido de la "justicia", el del bien y el del mal. No quería, como los eclesiásticos, el paraíso en el cielo, sino en la tierra, y defendía a los pobres contra los ricos, a los débiles contra los fuertes. Pero identificaba el determinismo social con el fatalismo social. No buscaba la solución de los abruptos

problemas de la actualidad en la propia realidad social, sino en la naturaleza del hombre. Para Dostoievski lo primordial era vencer el mal, el elemento tenebroso, mediante el bien y la luz.

Dostoievski suponía que la verdadera felicidad del hombre consistía en sofocar en sí la naturaleza pecadora, en el autoperfeccionamiento moral del individuo y de la sociedad, en la humildad y el ascetismo, en la resurrección moral. A su juicio, sin la religión, sin el amor universal, son imposibles unos altos principios morales. Sólo a través de un largo sufrimiento puede el hombre depurarse de su naturaleza pecadora. Los padecimientos y dolores morales que llevan a buscar la "verdad divina" son la "ley de nuestro planeta".

En su obra literaria, el realismo colisiona a menudo con sus reaccionarias concepciones filosóficas y sociológicas. En *Los hermanos Karamázov,* la conducta del protagonista, Aliosha, es la expresión de la esterilidad y el reaccionarismo de las ideas religiosas de la humildad, el sufrimiento y la indulgencia. Estas ideas de Aliosha Karamázov palidecen ante los argumentos de su hermano Iván, materialista y ateo, que indica hasta qué punto son insensatos los padecimientos de las criaturas inocentes y de los pobres y muestra lo infundado y nocivo de tales ideas, especialmente la del perdón universal y la de la armonía preestablecida.

Es significativo el gran valor que Dostoievski atribuía a los razonamientos ateos de Iván Karamázov, en particular a la famosa "leyenda del gran inquisidor" que, en rigor, ostenta un carácter anticristiano, ateo. El autor insistió en que al editarse la novela figurasen a todo trance.

De esta suerte, en la obra literaria de Dostoievski lo valioso no son las ideas reaccionarias, místicas, sino la evocación palpitante y realista de la vida en la Rusia posterior a la reforma agraria de 1861, una evocación en la que, pese a sus concepciones místico-religiosas, pone al desnudo las contradicciones y los conflictos de esa vida. Pero al tiempo que protesta ardorosamente contra el poder del capital, contra el avasallamiento del hombre por el hombre y muestra la hipocresía de las libertades burguesas, Dostoievski elige un camino erróneo para las transformaciones sociales, cifrando ingenuas esperanzas en los principios de la moralidad cristiana.

Lenin tenía un alto concepto de Dostoievski como escritor. En una conversación con Vladímir Bonch-Bruévich dijo: "Dostoievski es un escritor realmente genial que analiza las dolencias de la sociedad de su tiempo..., hay en él muchas contradicciones y rupturas, pero, al mismo tiempo, presenta cuadros vivos de la realidad" [1].

León Tolstói

León Nikoláevich Tolstói (1828-1910) reúne en una sola pieza las condiciones de gran escritor e insigne pensador. Como pensador recorre un penoso camino de búsquedas, vacilaciones y dudas ideológicas que le conduce de las abstractas ideas de la ilustración, que profesa en un primer período, a la creación, en los años 80, de su original sistema sociofilosófico, cuya expresión más cabal la ofrece en *Confesión* (1880-1882), *Cuál es mi fe* (1883), *Resurrección* (1889-1899), *Qué hemos de hacer* (1882-1886) y otros escritos filosóficos, literarios y publicísticos. En la década de los 80 rompe con el mundo aristocrático y se hace portavoz de las ideas y del talante del campesinado patriarcal. Si en sus primeras obras se elucubra sobre las ideas abstractas del progreso y el bien, de la felicidad y la prosperidad universales, en el período en que escribe *La guerra y la paz* (1863-1869) su meditación recae en las cuestiones del desarrollo sociohistórico, en el destino de Rusia, en los problemas relativos a las fuerzas propulsoras de la historia, al papel desempeñado por las masas populares y los grandes hombres, a la meditación sobre la libertad y la necesidad, sobre los factores morales. Polemiza con la historiografía oficial y con la filosofía social subjetivista que ven en los zares, en los reyes y en los caudillos a los constructores de la historia. El objeto de la historia, dice, es "estudiar el movimiento de los pueblos y de la humanidad, y no describir episodios de vidas privadas" [2]. La genialidad de una personali-

---

[1] *Lenin acerca de libros y escritores.* "Literatúrnaia gazeta", 21 de abril de 1955.

[2] L. N. Tolstói. *Obras Completas.* Moscú-Leningrado, 1933, t. 12, pág. 339.

dad histórica, comprendidos los destacados caudillos militares, consiste ante todo en su aptitud en adivinar el momento de arranque y el desenlace de los acontecimientos. Según Tolstói, el desenlace de la guerra de 1812 dependió fundamentalmente de la moral del pueblo, de su abnegación. La elevada moral del pueblo y su grandeza se manifiestan con el mayor realce "en la época de las adversidades y las derrotas". Tolstói emite profundas ideas dialécticas acerca de la correlación entre libertad y necesidad en la historia, pero al mismo tiempo hallamos en él juicios impregnados de fatalismo acerca de una "ley de la predestinación" que supuestamente gobierna la historia de la humanidad.

Tolstói rechaza la doctrina idealista subjetiva del libre albedrío y la doctrina cristiana de la injerencia divina en los destinos de la humanidad. A su juicio, el pensador o el historiador debe "buscar, eliminando el concepto de las causas, las leyes que son comunes a los infinitamente pequeños elementos de libertad, todos iguales entre sí y entrelazados de modo irrescindible" [3].

Su influencia sobre la literatura rusa y mundial es poderosa, y también lo es su influencia como pensador. En ambas vertientes, como escritor y como pensador, es complejo y contradictorio. Estas contradicciones de su obra no son casuales. Son el reflejo de las condiciones y las relaciones sociales que se forman en Rusia a raíz de la reforma durante el período en que madura y se produce la revolución democrático-burguesa de 1905-1907, un reflejo de la conducta que en ella siguen las masas campesinas. Tolstói ataca a la sociedad explotadora y le opone el trabajo de los campesinos, de los pequeños productores que se ganan la vida en su tierra y con su esfuerzo. Pero idealiza la aldea patriarcal, la vida del mujik, impugna los caminos efectivos que permiten emancipar a la gente del "poder del dinero", niega la lucha de clases y la revolución, todo ello porque cree que la libertad y la felicidad de los hombres vendrán de la mano de una nueva religión, del perfeccionamiento moral y de la "no resistencia al mal por la violencia" y del perdón y el amor universales.

---

[3] Ibídem.

En su famoso artículo *León Tolstói, espejo de la revolución rusa*, Lenin habla de las contradicciones presentes en la obra del gran escritor: "Las contradicciones en las obras, en las ideas, en las teorías, en la escuela de Tolstói, son verdaderamente flagrantes. De un lado, es un artista genial, que no sólo ha producido lienzos incomparables de la vida rusa, sino obras de primer orden en la literatura mundial. De otro, es un terrateniente poseído de cristiano fanatismo... De un lado, una crítica implacable de la explotación capitalista, la denuncia de las brutalidades del gobierno, de esa comedia que son la justicia y la administración pública, un análisis de todas las profundas contradicciones entre el aumento de las riquezas y las conquistas de la civilización y el aumento de la miseria, el embrutecimiento y las penalidades de las masas obreras; de otro lado, la prédica fanática del "no oponerse" por la violencia "al mal". De un lado, el realismo más lúcido, que arranca todas y cada una de las caretas; de otro lado, la prédica de una de las cosas más repugnantes que existen bajo la capa del cielo, a saber: la religión; el afán de poner en lugar de los popes por nombramiento oficial, a popes por convicción moral, es decir, el culto del clericalismo más refinado y, por ello, más repugnante"[4].

Tolstói es un idealista subjetivo. Niega a Dios como ente personal y habla de un "espíritu universal", de un Dios al cual identifica con el amor, la razón (logos), el bien, la ley, la bondad, la conciencia; y de tal suerte lo reduce a los valores éticos superiores. La vida y la actividad del hombre deben asentarse en estos principios morales, y ellos deben conducir a la sociedad hacia un régimen racional y justo, un régimen sin hostilidad, sin odio, sin avasallamiento del hombre por el hombre.

Para Tolstói los principios motrices son el amor a la humanidad, la humildad, la indulgencia y la no resistencia al mal, de ahí que no se percate de cuáles son las verdaderas causas del progreso social. Su ideología no le permitió desentrañar el carácter de la revolución rusa de 1905-1907; ni advertir cuáles eran sus fuerzas propulsoras; no comprendió la

---

[4] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 17, págs. 209-210.

significación del movimiento obrero y de su papel en la lucha contra la autocracia, los latifundistas y la burguesía; no supo penetrar en el socialismo científico ni discernir su diferencia con el socialismo utópico, aunque leyó a Marx. Y cuando el pueblo reñía una lucha encarnizada contra los opresores, cuando comenzaron las insurrecciones armadas y la revolución, Tolstói siguió desarrollando su teoría de la "no resistencia al mal por la violencia", la idea del amor universal, del perfeccionamiento moral del individuo.

Lenin señala que Tolstói aborda en su obra literaria un sinnúmero de grandes problemas y sabe expresar el talante de las masas campesinas abrumadas por el ordenamiento reaccionario imperante en el país, refleja la fuerza y la debilidad de la revolución rusa.

Tolstói también es un original teórico del arte. Continuador de las mejores tradiciones de la literatura rusa y mundial, enemigo de la teoría del "arte puro" y de otras modalidades del mismo ideario como el decadentismo y el formalismo, demuestra que estas corrientes son ajenas al pueblo por su índole rebuscada, abstracta y afectada. La diferencia entre la ciencia y el arte consiste, según Tolstói, en que la ciencia se dirige al entendimiento, a la razón, mientras el arte, con su arsenal de colores, sonidos, líneas, imágenes y palabras, se dirige al corazón, a los sentidos. Esta definición del arte, limitándolo a la esfera de los sentidos, es restringida, unilateral y, por tanto, errónea. El propio Tolstói nos lo demuestra con sus obras, dirigidas no sólo a los sentidos, sino también a la razón. El arte, dice Tolstói, expresa el nexo espiritual entre el presente, el pasado y el futuro, está llamado a difundir altos ideales morales y debe ser accesible al pueblo. La obra de arte debe ser una combinación armónica entre forma y contenido, moral y estética. Los formalistas y decadentes afirmaban que el rechazo a sus obras no se debía a que fueran incomprensibles, sino a que el lector, el espectador o el oyente no había llegado aún a su altura. Con esos razonamientos, contestaba Tolstói, el escritor, el artista, "se exonera de los verdaderos requisitos de todo arte, y, de otro lado, firma su sentencia de muerte, embota en sí el nervio principal del arte"[5]. Partidario del

[5] L. N. Tolstói. *Obras Completas.* Moscú, 1951, t. 30, pág. 266.

realismo y de un arte enraizado en el ser del pueblo, Tolstói entendía que para que el arte se desarrollara debía cumplir su destino esencial: servir al pueblo, a los trabajadores, y no a la "minoría parasitaria".

La filosofía místico-religiosa de Soloviov

Vladímir Serguéievich Soloviov (1853-1900) es un filósofo idealista ruso, autor de una especie de sistema teosófico que, al poco de su muerte, sería ensalzado por los ideólogos de la burguesía contrarrevolucionaria —los "vejistas", los buscadores de Dios, los intuicionistas y los irracionalistas— y por los filósofos burgueses reaccionarios contemporáneos. En su disertación para obtener la licenciatura en filosofía, *La crisis de la filosofía occidental. Contra los positivistas* (1874), combate el materialismo y el ateísmo presentándolos como doctrinas inmorales que devastan el espíritu del hombre y lo sumergen en un atolladero, y critica el positivismo interpretado con visión materialista y los racionalismos kantiano y hegeliano. Para él, los defectos de la filosofía hegeliana residen en que Hegel reconoce el papel activo de la razón y muestra poco interés, desde su punto de vista, por la religión. Soloviov postula una "síntesis universal de la ciencia, la filosofía y la religión". En sus obras *Principios filosóficos del conocimiento integral* (1877) y *Crítica de los principios abstractos* (1880) establece que el cometido esencial de la filosofía es inriquecerse, fecundarse con las ideas teológicas, ser la ciencia de la fe cristiana, esto es, convertirse en servidora de la teología.

Este autor resuelve desde un ángulo del idealismo objetivo el problema de la relación entre lo material y lo espiritual. El principio de todo lo existente, dice, es el Absoluto. El Absoluto y Dios son conceptos monovalentes, idénticos. Debemos distinguir entre el Absoluto Primero, el superser, la divinidad, y el cosmos ideal, es decir, la idea divina. El Absoluto no es cosa de la razón, sino únicamente de la fe. Contiene las ideas eternas. El mundo visible, físico, es convencional, hijo del

mundo ideal, y está vinculado al Principio Absoluto a través del hombre, que posee la sustancia material y la ideal.

Soloviov no pudo soslayar la teoría evolucionista del origen del mundo orgánico, pero la trató en clave idealista. El desarrollo, afirma, no parte de los organismos inferiores a los superiores, de los simples a los complejos, sino viceversa. Cada aparición de un tipo superior del ser es obra de Dios, y el contenido positivo de ese ser existe desde toda la eternidad en forma de ideas. Por lo tanto, lo superior precede a lo inferior, lo ideal a lo material; las condiciones de una aparición u otra proceden de la evolución natural, pero lo propiamente aparecido procede de Dios. Vemos que Soloviov intenta adaptar la teoría de la evolución a la doctrina cristiana despojándola del contenido materialista y confiriéndole sentido teológico. Habla de la "armonía" presente en la naturaleza, preestablecida por Dios en virtud de su amor a sus criaturas y del amor de éstas a Dios.

La gnoseología de Soloviov está plenamente subordinada a su sistema idealista y místico-religioso, y por tanto asigna un papel decisivo a la intuición y a la mística. Autor de un sistema teosófico, Soloviov combate básicamente a los materialistas en el problema del origen y el carácter de nuestro saber, reduciendo prácticamente a la nada el significado de las percepciones sensoriales y de los datos experimentales como fuente de conocimiento de la realidad. Paralelamente, impugna el racionalismo hegeliano y establece que la verdad, en cuanto tal, es inaccesible al sensualismo y al racionalismo. No rechaza de forma abierta los conocimientos experimental y racional, pero los declara formas del saber inferiores, primitivas. Puesto que la verdad, razona Soloviov, se halla en el "Absoluto" (en Dios), no puede ser conocida sino a través de la percepción religiosa, de la fe, de la intuición mística. En la gnoseología de Soloviov ocupa lugar primordial una "sofía" interpretada de modo místico como "logos divino" y "automanifestación divina".

Vladímir Soloviov es autor de la reaccionaria teoría de la "teocracia universal". En el último cuarto del siglo XIX, años de endurecida lucha de clases y de ascenso del movimiento revolucionario en Rusia, Soloviov predica el olvido de las

disensiones y la doctrina cristiana del amor al prójimo. Este mismo principio debe presidir las relaciones entre los pueblos (los Estados), y la religión cristiana es la más apta para aplicarlo. A fin de hacer realidad el principio cristiano del "amor al prójimo" y erradicar definitivamente las contradicciones clasistas y nacionales, las iglesias ortodoxa, católica y protestante deben unirse bajo el poder del Papa de Roma y de la autocracia rusa formando una teocracia universal.

Pese al carácter religioso, idealista y místico de la concepción filosófica de Soloviov, la Iglesia oficial miraba recelosamente, y a veces con hostilidad a este pensador y su doctrina. Obedece esto a que en algunos de sus escritos (*Rusia y la Iglesia Universal, La gran discusión y la política cristiana, Curso de teantropía, Historia y futuro de la teocracia* y otros) Soloviov pone en tela de juicio tales o cuales postulados de la teología oficial, critica a menudo el clamoroso dogmatismo de los teólogos y rechaza su contraposición de lo celeste a lo terreno, de lo divino a lo humano.

Soloviov afirma que el socialismo, que recaba la "verdad social" pero es ajeno a los "principios morales", puede hacerse realidad "no sobre cimientos naturales finitos", sino únicamente conforme a principios religiosos.

Tras Dostoievski, Soloviov lleva adelante la doctrina del pueblo "portador de Dios", el pueblo que está llamado a vencer mediante la fuerza religiosa o divina las fuerzas "centrípeta" y "centrífuga" que actúan en la sociedad. Los pueblos dotados del principio místico-religioso son los eslavos, y particularmente el ruso, que a juicio de Soloviov se distingue por su "humildad", "sumisión" y "abnegación". Tales pueblos se sometarán fácilmente al Papa de Roma y a la autocracia, permanecerán indiferentes ante los asuntos terrenos y se entregarán por entero a la sabiduría y la previsión divinas. Soloviov intenta demostrar la necesidad de la paz entre las clases y la solidaridad entre las naciones partiendo de reaccionarios principios religioso-morales.

En estética, Soloviov propone y fundamenta la teoría idealista del "arte puro" y la teoría del simbolismo; establece que el artista crea cuando está inmerso en el éxtasis místico

("teurgia"), poseído por la intuición, y es entonces cuando su obra plasma la revelación divina.

En uno u otro grado son continuadores de Soloviov, Serguéi y Evgueni Trubetskói y Nikolái Losski, así como Nikolái Berdiáev, Serguéi Bulgákov, S. Frank y otros idéologos del grupo que publicaron la antología *Veji.*

El neokantismo ruso y su evolución hacia la mística y la búsqueda de Dios

A finales del siglo XIX y principios del XX crece en los centros industriales rusos el movimiento proletario, cunde el descontento entre las masas campesinas y maduran rápidamente las condiciones para la revolución democrático-burguesa. En el período anterior a la revolución de 1905-1907 y después de su derrota se propagan en Rusia el neokantismo, el personalismo, el intuicionismo y otras corrientes filosóficas idealistas burguesas en boga que conducen objetivamente al desarme ideológico de las masas revolucionarias. Son exponentes del neokantismo en Rusia los llamados marxistas legales, *Piotr Berngárdovich Struve* (1870-1944), *Nikolái Alexándrovich Berdiáev* (1874-1948), *Serguéi Nikoláevich Bulgákov* (1871-1944) y otros, así como ciertos representantes de la filosofía universitaria oficial, *Alexandr Ivánovich Vvedenski* (1856-1925) y *Gueorgui Ivánovich Chelpánov* (1862-1936).

Vvedenski y Chelpánov atacan el materialismo y el ateísmo desde el ángulo del idealismo y el agnosticismo. Chelpánov profesa el llamado paralelismo empírico, según el cual lo físico no puede engendrar lo psíquico. Los fenómenos físicos y los psíquicos ocurren paralelamente. La voluntad, el alma, Dios en última instancia, engendran los fenómenos psíquicos, que sólo pueden ser conocidos mediante la introspección, la "experiencia interna". La voluntad, los sentimientos y las ideas nos vienen dados de modo inmediato; la materia y los átomos no son más que hipótesis.

Vvedenski se manifiesta seguidor del método crítico kantiano, al que considera el único método apto para la filosofía. El conocimiento *a priori*, dice, tiene un grado de veracidad mayor

que el conocimiento *a posteriori*; los principios apriorísticos anteceden lógicamente a la experiencia y son condición de su posibilidad. Este autor establece la necesidad de unir la ciencia y la fe, limita el campo de acción de la ciencia y de la razón humana y reconoce la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el libre albedrío. Chelpánov y Vvedenski exponen una interpretación idealista subjetiva del tiempo, el espacio y la causalidad, considerándolos como conceptos apriorísticos.

Hacia finales de los años 90, Struve, Burdiáev y Bulgákov eran liberales burgueses adheridos al bando del "marxismo legal". Proclamaban su conformidad con ciertas proposiciones del llamado materialismo económico, sin aceptar, empero, el marxismo en su integridad y, menos aún, su fundamento teórico, el materialismo dialéctico. Negaban la doctrina acerca del hundimiento inevitable del capitalismo y la teoría de la revolución proletaria y de la dictadura del proletariado. Lenin somete a crítica la base filosófica de esta corriente en sus obras *El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve*, *Una destrucción más del socialismo* y otras.

Los "marxistas legales" combinaban de modo ecléctico algunas proposiciones de la concepción materialista de la historia con la filosofía idealista kantiana, con su característico agnosticismo hostil a la teoría marxista, y se proponían reemplazar el socialismo científico por el "socialismo ético". Veían en los escritos del revisionista Bernstein la última palabra de la sociología, considerando con él que "el movimiento lo es todo; la meta, nada", y sustituyendo el materialismo dialéctico por la filosofía neokantiana y el evolucionismo vulgar. El "marxismo legal", señalaba Lenin, era el reflejo del marxismo en la literatura burguesa, ya que los "marxistas legales" arrancaban del marxismo su contenido revolucionario y diluían el marxismo en el liberalismo burgués. Para los "marxistas legales" la ruptura con el populismo "significaba el paso del socialismo pequeñoburgués (o campesino) no al socialismo proletario, como lo fue para nosotros, sino al liberalismo burgués"[6]. Siendo como eran panegiristas del

---

[6] V. I. Lenin. *Prólogo a la recopilación "12 años"*. *O. C.*, t. 16, pág. 96.

capitalismo, los "marxistas legales" no querían ver las contradicciones antagónicas entre el trabajo y el capital, entre el proletariado y la burguesía, entre el carácter social de la producción y la forma privada de apropiación engendradas diariamente por el capitalismo, así como tampoco otras contradicciones que sólo podían resolverse mediante la revolución proletaria. Criticaban el populismo liberal en lo que se refiere al problema de los destinos del capitalismo en Rusia, pero idealizaban el sistema capitalista, exhortaban a "reconocer nuestra incultura y a aprender del capitalismo", difundían las ideas del reformismo, de la colaboración entre las clases, del Estado supraclasista.

Tras la derrota de la revolución de 1905-1907, Struve, Berdiáev y Bulgákov se pasaron a la contrarrevolución y cerraron filas con la reacción monárquico-latifundista, atacaron la revolución, el marxismo, el movimiento emancipador en general y su ideología. Se sumaron a ellos como ideólogos de la contrarrevolución burguesa los buscadores de Dios como S. Frank, D. Merezhkovski, Z. Guippius, D. Filósofov, quienes por aquel entonces predicaban ampliamente una filosofía místico-religiosa. Lenin escribió que "la burguesía rusa *necesitó*, para sus fines contrarrevolucionarios, reavivar la religión, aumentar la demanda de religión, crear una religión, inocular religión al pueblo o reforzarla en él de una manera nueva" [7].

La filosofía de "Veji"

En 1909, Berdiáev, Bulgákov, Guershenzón, Izgóev, Kistiakovski, Struve y Frank editaron un fascículo de *Veji* en el que condenaban el movimiento proletario y democrático, demigraban la revolución de 1905-1907 y daban las gracias al zarismo por haber aplastado la revolución. Lenin señaló que la aparición de *Veji* marcaba la ruptura completa de los demócratas constitucionalistas con el liberalismo y el movimiento emancipador, con sus tareas y tradiciones fundamentales. "Los autores de *Veji* —subrayaba— se presentan como los

[7] V. I. Lenin. *La fracción de los partidarios del otzovismo y de la construcción de Dios. O. C.*, t. 19, pág. 90.

verdaderos guías ideológicos de todo un movimiento social al ofrecer en un conciso ensayo toda una enciclopedia de filosofía, religión, política y publicística y una apreciación de todo el movimiento liberador y de toda la historia de la democracia rusa" [8].

Los buscadores de Dios "vejistas" se apartaron de la tradición materialista que se había desarrollado en Rusia durante los siglos XVIII y XIX. Situaban en primer plano de la historia de la filosofía rusa las corrientes religiosas, místicas e idealistas, y afirmaban que el materialismo y el ateísmo en Rusia eran fenómenos llegados de Europa Occidental y ajenos a la mentalidad del pueblo ruso. Oponían al marxismo, al materialismo y al ateísmo de los demócratas revolucionarios, el idealismo y la mística de los eslavófilos, de Soloviov, Losski, Lopatin y otros. Los "vejistas" preconizaban ostensiblemente la alianza de la filosofía con la religión y la teología. "La filosofía —afirmaba Berdiáev— es uno de los caminos de objetivación de la mística; la forma superior y plena de esa objetivación no puede ser más que una religión positiva" [9].

Los buscadores de Dios "vejistas" pretendían refutar la teoría materialista del conocimiento, hablaban de la "ininteligible complejidad del espíritu humano" y sostenían que la intuición mística o la "experiencia interna inmediata" era la verdadera fuente del conocimiento. Al impugnar el materialismo histórico y su proposición básica de que el ser social determina la conciencia, establecían la "independencia" o "autonomía" de la conciencia respecto de las condiciones materiales de vida de la sociedad. La conciencia, decían, está condicionada por "la organización psicofísica innata del individuo", y de ahí que sea capaz de percibir la "verdad supraindividual", esto es, Dios. Puesto que la verdad es "Dios en el hombre", o la "autodeterminación cósmica consciente del hombre", la filosofía debe dedicarse a la "autovaloración del individuo", a su "organización psicofísica irrepetible". "La actividad de la conciencia debe dirigirse hacia dentro, hacia el individuo mismo, debe estar libre de toda prevención, de toda

---

[8] V. I. Lenin. *Sobre "Veji". O. C.*, t. 19, pág. 167.

[9] *Veji.* Recop. de artículos. Moscú, 1909, pág. 21.

tendencia extraña impuesta por los quehaceres externos de la vida" [10], entendiendo por tales las condiciones materiales de la vida de la sociedad y la lucha económica y política. Los buscadores de Dios "vejistas" hacían llamamientos para que se abjurara de la lucha de clases en favor de una concentración de la atención en el autoperfeccionamiento religioso-moral del individuo, en la "libertad interior", en la "integridad espiritual" expresada en la religiosidad.

Al postular la "libertad interna" y "la autonomía y la independencia de la conciencia", los "vejistas" rechazaban la doctrina marxista del partidismo de la filosofía y abogaban por el objetivismo burgués y el "universalismo", sosteniendo que la toma de partido en filosofía "deforma la verdad" e impide al pensador aproximarse al "valor absoluto". Los "vejistas" atacaban especialmente a la intelectualidad revolucionaria rusa, acusándola de no pisar terreno firme, de estar aislada del pueblo y de mirar con hostilidad su verdadero modo de pensar. En esta cuestión estaban plenamente de acuerdo con reaccionarios místicos como V. Rózanov, A. Volinski y otros.

En literatura, los buscadores de Dios difundían las ideas del decadentismo, el simbolismo, la mística, el irracionalismo, etc.

En su artículo *Sobre "Veji"*, y en otros trabajos, Lenin sometió a una crítica demoledora la ideología contrarrevolucionaria de esta recopilación y la caracterizó de "*enciclopedia de la apostasía liberal*". Desde las páginas de *Veji*, escribió Lenin, se lleva a cabo: "1) lucha contra las bases ideológicas de toda la concepción del mundo de la democracia rusa (e internacional); 2) traición al movimiento liberador de años recientes y denigración del mismo; 3) proclamación franca de los sentimientos "lacayunos" propios (y de la correspondiente política "lacayuna") respecto a la burguesía octubrista, respecto al viejo poder, respecto a toda la vieja Rusia en general" [11].

---

[10] Ibídem, págs. 76, 77.
[11] V. I. Lenin. *Sobre "Veji"*. *O. C.*, t. 19, pág. 168.

El nacimiento del existencialismo en Rusia. Nikolái Berdiáev

La filosofía místico-religiosa de Berdiáev fue una de las primeras variedades del existencialismo. En sus obras *La nueva conciencia religiosa y la opinión pública* (1907), *La filosofía de la libertad* (1911), *El sentido de la creación* (1916) y otras, este autor opone el individuo a la sociedad, exalta al individuo solitario, recluido en sí mismo, inmerso en la autoconciencia, y afirma que la individualidad tiene primacía frente al ser y a ella debe pertenecerle el lugar central en la nueva conciencia religiosa. Berdiáev se presenta como defensor de un "cristianismo renovado" o "universal" que supera al "cristianismo dogmático" o "tradicional" y que se asienta en la "revelación creadora" del individuo. Para él la fuente de la filosofía es la "intuición del ser", y sostiene que la "revelación religiosa para el filósofo es la intuición del filósofo", que la "filosofía tiene nutrición religioso-vital" [12]. Al hilo de las ideas existencialistas, Berdiáev establece que "el misterio del individuo es inefable", que "la superación definitiva de la soledad no acontece sino en la experiencia mística, donde todo está en mí y yo estoy en todo". Berdiáev afirma que existen dos mundos, el "superior" (o Dios) y el "inferior" (el mundo físico), que no sólo el hombre necesita a Dios, sino Dios al hombre, y que el destino superior del hombre consiste en la "revelación de la creación", en volver los ojos al Dios eterno. La realidad circundante es para él "simbólica", "secundaria", "reflejo" del ser divino, producto del "pecado". El mundo existente es un "mal" del que debemos librarnos. "La libertad respecto del mundo es el énfasis de mi libro", escribe en *El sentido de la creación.* De ahí parte su conclusión místico-religiosa de que "el sentido de la historia consiste en la expiación del pecado", en la superación de la "libertad irracional" mediante la "creación de la personalidad", el sufrimiento, el sacrificio y el perfeccionamiento místico del individuo. Berdiáev entiende por "libertad racional" el cumplimiento del deber moral, y por "libertad irracional" la libertad "increada", presente desde toda la

---

[12] N. A. Berdiáev. *El sentido de la creación.* Moscú, 1916, págs. 46, 47.

eternidad en la inexistencia, anterior a Dios y al ser y portadora tanto del bien como del mal. Es el individuo y no Dios el único responsable del mal en tanto que manifestación de la "libertad irracional". Berdiáev interpreta al individuo no como fenómeno histórico-social, sino como fenómeno espiritual. El individuo, dice, tiene mayor valor que la sociedad y el Estado y debe defender su libertad espiritual ante una y otro.

Según Berdiáev, el proceso histórico-social mundial es la resultante de la acción de tres fuerzas —Dios, el destino y la libertad humana—, mientras que el individuo constituye el terreno de las potencias irracionales de la historia. Aquí no puede haber ni leyes ni sentido racional. Berdiáev arremete desde este punto de vista contra la doctrina marxista de la lucha de clases y la transformación revolucionaria del mundo, contra el socialismo científico, contra el materialismo dialéctico y contra el materialismo histórico. En 1922, Berdiáev emigró y prosiguió en el extranjero la lucha contra el Estado soviético y el comunismo.

Otro de los ideólogos del "vejismo" fue Serguéi Bulgákov, quien en sus obras del período de la búsqueda de Dios *El socialismo apocalíptico* (1910), *Dos ciudades* (1911), *Filosofía de la economía* (1912), *Luz no vespertina* (1917) y otras, ataca el materialismo dialéctico y sostiene que el materialismo y el ateísmo destruyen la individualidad y convierten la sociedad humana en un "hormiguero". Para refutar el marxismo compara las ideas del socialismo científico con la utopía cristiana del milenarismo, el sentido revolucionario proletario con la escatología religiosa, la doctrina de Marx acerca del proletariado como sepulturero del capitalismo con la doctrina judaica del pueblo elegido de Dios, la teoría del empobrecimiento del proletariado en la sociedad burguesa con la concepción de los padecimientos mesiánicos, la concepción marxista de la revolución social con la exaltación místico-religiosa, etc., etc.

Según Bulgákov, la verdad se conoce mediante la experiencia mística y las vivencias religiosas, el instinto y la intuición. En consecuencia, la filosofía debe verse enriquecida con la experiencia religiosa y la revelación, y su cometido es elaborar la doctrina de la "teantropía", la búsqueda de la "ciudad de Dios".

Bulgákov habla extensamente de las "tres hipóstasis" de "la Sofía divina y la Sofía terrena", de las "seducciones satánicas", del "pecado y la expiación", de presagios milagrosos, de la resurrección y la transfiguración, todo ello con el fin de enmendar los envejecidos dogmas cristianos y renovar el cristianismo.

Otros buscadores de Dios "vejistas" como S. Frank, M. Guershenzón, N. Minski y el escritor Merezhkovski expusieron diversas ideas místico-religiosas. Este último vertió insidias contra el pueblo revolucionario y escribió obras tan reaccionarias como *El grosero del futuro* (1906) y *Cristo y Anticristo* (1896-1905) y predicó la teantropía.

El personalismo

Los exponentes máximos del personalismo en Rusia son *Lev Mijáilovich Lopatin* (1855-1920) y *Alexéi Alexándrovich Kozlov* (1831-1901). A juicio de Kozlov, no podemos comprender la correlación entre lo espiritual y lo material, los objetos materiales no son más que signos convencionales y símbolos de mónadas espirituales. Adepto del "panpsiquismo" sostiene que infinidad de sustancias psíquicas o principios espirituales, las mónadas, constituyen la base del mundo. Estos principios espirituales no son independientes; son gobernados por un principio espiritual superior o sujeto psíquico supremo, es decir, Dios.

En su libro fundamental, *Tareas positivas de la filosofía* (1886-1891), y en varios artículos publicados en la revista *Voprosi filosófii y psijológuii*, Lopatin trata de refutar el materialismo como doctrina filosófica integral y propone un "espiritualismo monista".

Suprime los elementos dialécticos de la monadología de Leibniz y se limita a tomar su teleología. Afirma que la base del Universo la constituye una "fuerza creadora del espíritu", que cierto "ideal moral" que posee libre albedrío y libertad de creación precede al mundo, y que hay en éste infinidad de "centros espirituales individuales" que "poseen su creatividad independiente". El filósofo debe impregnarse de misticismo

especulativo; la filosofía está llamada no a combatir la religión, sino a pactar con ella. Lopatin trató de rebatir la gnoseología materialista partiendo del espiritualismo. No somos capaces, dice, de conocer la verdad objetiva, ya que la verdad es siempre subjetiva. Nuestras percepciones sensoriales no son reflejo de la realidad, sino, al contrario, "las imágenes sensorialmente aprehendidas son la propia realidad exterior".

Como Mach, Avenarius, Willy y otros empiriocriticistas, Lopatin combatió a los científicos que se movían instintivamente en una línea materialista en las ciencias naturales. Lenin caracterizó a Lopatin de "ultrarreaccionario filosófico" en el que había "predominante "propensión" hacia los dominios filosóficos, rayanos en lo policíaco" [13].

El intuicionismo

El intuicionismo místico-religioso, representado por *Nikolái Onúfrevich Losski* y *S. L. Frank* (1877-1950) y otros, constituye una de las corrientes idealistas reaccionarias de la filosofía rusa de comienzos del siglo XX. Según esta doctrina, la verdad se conoce mediante el "subconsciente" a modo de una especie de intuición misteriosa. La experiencia, los sentimientos, la razón son formas primitivas, inferiores, de conocimiento, válidas para la vida corriente, pero no para la inteligencia filosófica ni para descubrir la verdad. Los intuicionistas interpretan de modo místico la experiencia, incluyendo en ella el éxtasis religioso.

Losski, idealista subjetivo y místico, sostiene que el mundo lo componen dos tipos del ser: el "real" (las cosas y los objetos corrientes situados en el tiempo y el espacio) y el "ideal" (fuera del espacio y del tiempo). El ser real, en rigor, es sólo ficción y depende por entero del "ser ideal", viene determinado por éste. El intuicionista llamó "realismo ideal" a la doctrina según la cual el ser "real" depende del "ideal". El "ser ideal" es inaccesible en sí mismo a la experiencia, a los sentidos, a la razón; sólo lo puede discernir la "intuición intelectual". Por otro lado, el "ser ideal" es producto del "ser metalógico", que

[13] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, págs. 317-318.

trasciende los límites de las leyes de la lógica, los límites de las leyes de la identidad, de la contradicción y del tercero excluido. En suma, es el "ser de Dios".

A juicio de los intuicionistas, el "ser real" es captado mediante una intuición supraintelectual y quien lo conoce es "un sujeto supratemporal y supraespacial", el "Yo humano individual". En el sistema de Losski este "Yo humano individual" pierde todas sus propiedades de "Yo real" y se convierte en "individuo potencial", en "actor substancial" que crea todo el mundo, espiritual y material, los actos cognoscitivos y el ser. Como portadores de las "fuerzas creadoras", estos "actores substanciales son individuales e independientes. Aseguran la posibilidad de la comunicación inmediata con Dios y crean múltiples sistemas con los que se forma el cosmos. El cosmos está presidido por un "actor substancial altamente desarrollado", el espíritu mundial, o sea Dios. Losski también llama a Dios "Principio Supracósmico" que puede existir sin el mundo, que se encuentra sobre él y es cognoscible por la intuición mística, mediante la "experiencia religiosa viva".

El intuicionismo, como otras corrientes de la reaccionaria filosofía idealista, estaba al servicio de la teología, era radicalmente hostil a la ciencia, al pensamiento científico, y pretendía subordinar la ciencia y la filosofía a una concepción religiosa del mundo.

El neohegelianismo en Rusia

Los neohegelianos más destacados de este período en Rusia son *Borís Nikoláevich Chicherin* (1828-1904), *Nikolái Grigórievich Debolski* (1842-1918) e *Iván Alexándrovich Ilín* (m. en 1882), que trataron de "enriquecer" y "desarrollar" la filosofía hegeliana en un sentido místico-religioso. De las obras pertenecientes a neohegelianos rusos cabe mencionar *Ciencia y religión* (1879), *La filosofía positiva y la unidad de la ciencia* (1892) y *Fundamentos de lógica y metafísica* (1894), de Borís Chicherin, *El método dialéctico* (1872), *La filosofía del futuro* (1882), *El bien superior o el objetivo supremo de la actividad moral* (1886) y *La filosofía del formalismo fenoménico* (1892-1895) de Nikolái

Debolski, y *La filosofía de Hegel como doctrina del carácter concreto de Dios y del hombre* (1918) de Iván Ilín.

Los neohegelianos criticaban a Hegel por haber subestimado a Dios para exaltar la ciencia minimizando el papel de la religión al considerarla el peldaño inferior de la conciencia filosófica. En cuanto a la teoría del conocimiento, combatían tanto a los materialistas como a los positivistas. Así, según Chicherin, "la filosofía es a la religión lo que el pensamiento puro a la unidad viva, esto es, lo que el principio abstracto-general a lo único concreto". La religión satisface el anhelo del espíritu humano de comunicación viva con lo "absoluto", en tanto que la filosofía, en su significación más alta, es "el conocimiento de los absoluto", donde el hombre procede como "ejecutor de la ley absoluta", pues su razón es hija de la Razón Absoluta o Suprema. Dando por sentado que la Razón absoluta (Dios) es la creadora del Universo, Chicherin afirma que el mundo está gobernado por una "razón todopoderosa" y que la razón, como substancia, es inmortal; inmortal es también el alma del hombre. "Dios se revela al hombre —escribe— a medida que el hombre es capaz de comprenderlo" [14]. Pero como el estado mental de la gente es diverso, es distinta también su comprensión de la divinidad y son distintas las religiones, que evolucionan al unísono con la evolución de la mente del hombre.

Debolski critica a Hegel porque de su escuela salieron no sólo idealistas, sino también materialistas, ateos y socialistas. Es necesario, concluye este autor, sustituir el "formalismo absoluto de Hegel" por el "formalismo fenoménico", pues nuestra inteligencia es producto de la inteligencia absoluta y está llamada, a través del conocimiento del mundo, a conocer el "Absoluto" o "Ser". "El error de Hegel —dice Debolski— consistió justamente en que elevó a intelecto *absoluto* aquel intelecto que no es más que fenoménico, es decir, el intelecto que se manifiesta en *nuestro* pensar como forma o ley de éste" [15].

---

[14] B. Chicherin. *Ciencia y religión*. Moscú, 1879, págs. 226, 216.

[15] N. Debolski. *La filosofía del formalismo fenoménico*. San Petersburgo, 1892, parte 1, pág. 2.

Iván Ilín interpreta la filosofía hegeliana en el plano místico-religioso. A su entender, el cometido central de la filosofía consiste en "volver a encontrar el acceso al *conocimiento científico de la esencia de Dios y del hombre*" [16]. Aunque declara que la "visión filosófica del mundo no puede consistir ni en la denuncia rebelde de que el mundo se halla inmerso en el mal (Platón), ni en la representación entusiástica de su pretendida perfección (Leibniz)", sino que "la doctrina del mundo debe ser ante todo *objetiva*" [17], toda su "objetividad" queda reducida a la "idea que se materializa", al "espíritu existente en la imagen de la cosa", donde se efectúa "*la autoplasmación de Dios en alma sensorial o la contemplación de su naturaleza divina por parte del alma*".[18] De ahí su exhortación: la filosofía debe conocer la esencia de la divinidad.

En cuanto a la dialéctica hegeliana, la doctrina de las contradicciones y de la lucha de los opuestos en particular, en Ilín se reduce al establecimiento de "armisticios", "avenencias" y equilibrios entre las fuerzas contendientes.

El positivismo en Rusia

En la Rusia de finales del siglo XIX y comienzos del XX el positivismo está representado por *Konstantín Dmítrievich Kavelin* (1818-1885), *Vladímir Víktorovich Lesévich* (1837-1905), *Nikolái Konstantínovich Mijailovski* (1842-1904) y los machistas y empiriocriticistas. Desde luego, entre los positivistas citados existen matices y diferencias, y surgen a menudo entre ellos disparidades y polémicas.

Tales diferencias se manifiestan particularmente en la orientación política. Kavelin, fue "uno de los tipos más repulsivos de la desfachatez liberal" y Mijailovski, "uno de los mejores representantes y exponentes de las concepciones de la democracia burguesa rusa del último tercio del siglo pasa-

---

[16] I. Ilín. *La filosofía de Hegel como doctrina del carácter concreto de Dios y del hombre.* Moscú, 1918, t. 1, pág. X.
[17] Ibídem, pág. 258.
[18] Ibídem, pág. 275.

do"[19], un hombre que simpatizó con el movimiento revolucionario clandestino y lo ayudó. Pero cuando se trata de sus soluciones a los problemas capitales de la filosofía, "el marxismo —escribe Lenin— repudia no lo que distingue a un positivista de otro, sino lo que ambos tienen de común, lo que hace positivista a un filósofo, a diferencia del materialista"[20]. De común tenían los positivistas rusos el negar el significado de la filosofía como concepción del mundo de una u otra clase, reduciéndola, en un caso, a un empirismo descarnado y en otro, a mera gnoseología, pero privándola siempre de objeto propio, diluyéndola en la ciencia natural.

Por lo general, los positivistas rusos procuraban eludir el problema cardinal de la filosofía y consideraban improcedente la lucha del materialismo contra el idealismo, una especie de tributo a la vieja metafísica. Se presentaban a sí mismos como pensadores conscientes del carácter unilateral y baldío de esas "controversias metafísicas" y situados por encima del materialismo y del idealismo, a los que contraponían un singular paralelismo psicofísico. Las ideas del paralelismo psicofísico y la doctrina del libre albedrío impregnan también las obras sobre psicología de los positivistas (Kavelin, Grot, Troitski y otros). Al amparo del paralelismo psicofísico los positivistas intentaban sepultar el materialismo y resucitar un idealismo vergonzante, e incluso el fideísmo. Lenin calificó a los positivistas de míseros eclécticos y gentes mezquinas que en filosofía se diferencian por "ínfimas naderías" y distintos "ismos" ideados para que el lector no repare en lo esencial.

La prédica del paralelismo psicofísico se combinaba en los positivistas con la presunción de que su filosofía era "suprapartidista". Lenin criticó con dureza a los positivistas, machistas y otros embrolladores que negaban el principio de la toma de partido en la filosofía: "...Los "positivistas", los machistas, etc., forman todos una mísera papilla, el despreciable *partido del término medio* en filosofía, que confunde en toda cuestión las direcciones materialista e idealista. Las tentativas de salir de

---

[19] V. I. Lenin. *Los populistas y N. K. Mijailovski. O. C.*, t. 24, pág. 333.
[20] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 214.

estas dos direcciones fundamentales en filosofía no son más que "charlatanería conciliadora" "[21].

En teoría del conocimiento, los positivistas rusos eran por lo general partidarios del subjetivismo y el agnosticismo. Ello es particularmente exacto en Kavelin y Lesévich. Este último terminó su vida como empiriocriticista. Sus obras *Cartas sobre la filosofía científica* (1878), *De Comte a Avenarius* (1904), *Empiriocriticismo e impresionismo* (1905) y otras, son un modelo de evolución desde el positivismo comtiano a las tesis de Mach y Avenarius. Lesévich compartía la doctrina idealista subjetiva de Mach sobre los "elementos del mundo", sobre los objetos como complejo de nuestras sensaciones. Abogaba, como Avenarius, por la "experiencia pura" y el "fenomenalismo empírico" en gnoseología, y también defendía las teorías de éste sobre la "coordinación de principios", la "economía del pensamiento" y el "método de eliminación". Simultáneamente, negaba la existencia objetiva de la "cosa en sí" y la de la causalidad y la necesidad en la naturaleza.

Mijailovski, Lesévich y otros positivistas predicaban el método subjetivo en sociología, a saber, la teoría idealista de "los héroes" y "la muchedumbre", al tiempo que trataban de refutar las proposiciones básicas del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. Mijailovski planteó la doctrina de la "verdad-autenticidad" y la "verdad-justicia". Se guían por la primera los científicos que estudian la naturaleza; por la segunda, los sociólogos al estudiar la sociedad, el hombre y su mundo espiritual. En el primer caso es aplicable el método objetivo; en el segundo, el subjetivo. Mijailovski resuelve los problemas sociales, de la sociedad y el progreso, del individuo y el Estado, valiéndose de este último. Sus razonamientos ostentan un carácter abstracto, habla de la sociedad en general, del progreso en general, del individuo en general. Critica la teoría orgánica de Spencer como apologética-burguesa, pero él mismo entiende que el quid del problema del progreso reside en la "indivisibilidad del todo", en la integridad del individuo como ser biológico, al tiempo que indica que no debe confundirse "el nivel general de desarrollo de la sociedad" con

[21] Ibídem, pág. 361.

"el tipo general de desarrollo del individuo". "El nivel general de desarrollo de la sociedad" progresa, cosa que, según Mijailovski, no puede decirse del "tipo general del individuo" pues, de universal en sus primeras fases históricas, ha pasado a convertirse en un especialista dentro de la moderna sociedad burguesa. A este respecto critica la sociedad burguesa alegando que la división del trabajo y la especialización deforman al individuo e impiden el desarrollo armónico de sus dotes físicas e intelectuales. Pero aunque repudia la teoría orgánica de Spencer, no ofrece una acertada representación de la sociedad. Según Mijailovski la sociedad viene a ser una mera suma de individuos, y no tiene en cuenta para nada la actividad productiva y el carácter de las relaciones de producción que se dan en su seno.

Mijailovski y otros populistas liberales de la década de los 90 (Vorontzov, Yuzhakov, Krivenko) defendieron el principio de la propiedad comunitaria de la tierra. Querían detener el desarrollo del capitalismo en Rusia y preconizaban un "reparto igualitario de la tierra", una "industria popular", la organización de bancos campesinos, etc. Plejánov y, especialmente Lenin, sometieron a una crítica demoledora las teorías filosóficas y sociológicas de los populistas positivistas.

Las escuelas de filosofía idealista y místico-religiosa (la filosofía de Vladímir Soloviov, el neokantismo, el neohegelianismo, los buscadores de Dios, los "vejistas", el personalismo, el intuicionismo, el positivismo, etc.), que se difundieron ampliamente en Rusia a finales del siglo XIX y principios del XX, fueron un producto de la reacción política atemorizada por el creciente movimiento emancipador del proletariado, por la lucha revolucionaria de la clase obrera.

Las doctrinas idealistas religiosas y místicas eran un arma de la reacción y la contrarrevolución. Por ello, cuando en Rusia se llevó a cabo la Gran Revolución Socialista de Octubre, muchos de estos filósofos se alinearon en el bando de los enemigos declarados del pueblo soviético.

CAPITULO VIII

COMIENZO DE LA ETAPA LENINISTA EN LA FILOSOFIA DEL MARXISMO. DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO EN EL PERIODO ANTERIOR A LA REVOLUCION DE OCTUBRE (DESDE FINALES DEL SIGLO XIX HASTA 1917)

1. Condiciones históricas de la fase leninista de la filosofía marxista. Particularidades de esta fase

A fines del siglo XIX el capitalismo entra en una nueva fase, la superior, de su desenvolvimiento histórico: el período del imperialismo. El imperialismo se caracteriza por el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas, por la concentración de los medios de producción y del capital en manos de pequeños grupos de la burguesía monopolista y por la agravación de las contradicciones entre el carácter social de la producción y la apropiación privada. Las relaciones de producción son cada vez más un freno para las fuerzas productivas. La tendencia al estancamiento, a la descomposición, abarca todas las esferas de la *sociedad capitalista,* desde la *economía* hasta la *ideología.*

El paso al imperialismo acentúa la lucha de clase del proletariado contra la burguesía. En las colonias y los países dependientes se despliega la lucha de liberación nacional. En las nuevas circunstancias históricas aparecen las premisas para el derrocamiento del capitalismo y el paso al socialismo, primero en algunos países e incluso en un solo país.

Por obra de la peculiaridad del desarrollo histórico, a finales del siglo XIX y principios del XX el centro del movimiento revolucionario mundial se desplaza a Rusia. Guiada por un partido marxista de nuevo tipo que se crea bajo la dirección de *Vladímir Ilich Lenin* (1870-1924), la clase obrera de Rusia pasa a ser el destacamento avanzado del movimiento obrero mundial. Tras llevar a cabo la revolución democrático-burguesa, el proletariado de Rusia, junto con los campesinos,

abre un período de agitaciones sociales y revoluciones. En este período, pródigo en acontecimientos revolucionarios, se convierte en tarea apremiante desarrollar de modo creador el marxismo, enriquecerlo con nuevas proposiciones teóricas basadas en la generalización de la nueva experiencia de la lucha de clases del proletariado y de otras capas trabajadoras. Lenin y sus compañeros de lucha desempeñan el papel dirigente en el cumplimiento de esta tarea histórica. Por ello, esta nueva fase del marxismo, una fase superior, está vinculada con el gran Lenin. El leninismo es el marxismo del siglo XX, de la época del derrumbamiento del imperialismo, de las revoluciones proletarias y de liberación nacional, de la contienda entre los dos sistemas sociales, el socialista y el capitalista, del triunfo del socialismo y el comunismo.

El surgimiento de la etapa leninista de la filosofía marxista también está vinculado indisolublemente con los adelantos en las distintas esferas del saber, de modo particular con la revolución en las ciencias naturales acaecida en las postrimerías del siglo XIX y a comienzos del XX. Lenin demostró convincentemente que sólo el materialismo dialéctico estaba en condiciones de hacer una acertada generalización filosófica de los nuevos descubrimientos realizados en las ciencias naturales. Brillante respuesta a los interrogantes abiertos por la física de aquel período fue el libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, la obra más importante de la nueva fase de la filosofía marxista, el ejemplo más alto de elaboración creadora de los nuevos problemas teóricos, de partidismo proletario, de lucha consecuente e inconciliable con los adversarios filosóficos del marxismo.

La necesidad de defender y desarrollar la filosofía marxista también venía impuesta porque en las condiciones del imperialismo se había endurecido la ofensiva de la reacción en el terreno ideológico, filosofía incluida. Comenzaron a brotar y a adquirir bastante difusión corrientes idealistas tan reaccionarias como el empiriocriticismo, el pragmatismo y otras. Representaba un gran peligro el revisionismo filosófico que, so capa de renovar el marxismo, pretendía suplantar el materialismo dialéctico y el materialismo histórico por nuevas variedades del idealismo y la religión. Los "economistas", los

mencheviques, los machistas rusos, los oportunistas de la II Internacional, se empeñaban en "demostrar" que el marxismo carecía de una filosofía propia y pretendían amalgamarlo con el neokantismo, el empiriocriticismo y otras modalidades del idealismo filosófico. Para enfrentar con éxito la filosofía marxista a sus adversarios era menester contestar de modo científico a los nuevos interrogantes derivados del desarrollo social y del conocimiento científico. Sólo así se podían combatir eficazmente las últimas variantes de idealismo y religiosidad. Lenin y sus seguidores lo hicieron.

Lenin desarrolló el marxismo, sus bases filosóficas, en indisoluble conexión con la práctica de la lucha revolucionaria de la clase obrera y de otros estamentos trabajadores de distintos países. "...es necesario —escribió— asimilarse la verdad indiscutible de que un marxista debe tener en cuenta la vida real, los hechos exactos *de la realidad*, y no seguir aferrándose a la teoría de ayer que, como toda teoría, en el mejor de los casos, sólo traza lo fundamental, lo general, sólo abarca de un modo *aproximado* la complejidad de la vida" [1]. Lenin enriqueció el materialismo dialéctico y el materialismo histórico con nuevas proposiciones y nuevas deducciones teóricas en consonancia con la nueva praxis social y los adelantos en las ciencias naturales y sociales.

El leninismo, que representa la teoría científica del movimiento obrero revolucionario moderno y generaliza la experiencia de la lucha revolucionaria y de las conquistas científicas de todos los países, ostenta carácter internacional. Al propio tiempo, al elaborar la teoría marxista-leninista, los marxistas de los distintos países resuelven los problemas que tienen planteados teniendo en cuenta las condiciones históricas concretas de cada uno de ellos. Lenin escribió ya a comienzos del siglo XX: "Nosotros no consideramos, en absoluto, la teoría de Marx como algo acabado e intangible: estamos convencidos, por el contrario, de que esta teoría no ha hecho sino colocar las piedras angulares de la ciencia que los socialistas *deben* impulsar en todos los sentidos, siempre que no quieran quedar rezagados de la vida. Creemos que para los socialistas rusos es

[1] V. I. Lenin. *Cartas sobre táctica. O. C.*, t. 31, pág. 134.

particularmente necesario impulsar *independientemente* la teoría de Marx, porque esta teoría da solamente los principios directivos generales, que se aplican *en particular* a Inglaterra de un modo distinto que a Francia; a Francia, de un modo distinto que a Alemania; a Alemania de un modo distinto que a Rusia"[2].

La fase leninista de la filosofía marxista traza un arco que arranca de fines del siglo XIX y llega a nuestros días. En este período la filosofía marxista-leninista pasa por distintas etapas de desarrollo histórico. Debemos discriminar dos períodos fundamentales de acuerdo con la marcha de la historia mundial y con las leyes internas de evolución de la filosofía marxista: 1) de finales del siglo XIX a la Gran Revolución Socialista de Octubre; 2) de la Revolución de Octubre al día de hoy.

2. Elaboración de los problemas del materialismo dialéctico en las obras de Lenin de 1894 a 1917

La lucha de Lenin contra el idealismo y la metafísica de los populistas

Lenin comienza ya a elaborar los problemas del materialismo dialéctico en sus primeras obras de crítica del populismo. Esta crítica no se circunscribe a analizar las concepciones económicas y políticas de Mijailovski y otros populistas liberales de la década de los 90, sino que se extiende al estudio de la base filosófica de esta corriente, una variedad del positivismo. Mijailovski, el máximo representante del populismo liberal, sostiene que el marxismo "no está fundamentado filosóficamente". Lenin desmiente esa afirmación y establece que Marx creó una filosofía que inaugura una nueva época en la trayectoria del pensamiento humano. En *Quiénes son los*

[2] V. I. Lenin. *Nuestro programa. O. C.*, t. 4, pág. 184.

"amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas (1894), *A qué herencia renunciamos* (1897), *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899) y otras obras dedicadas a la crítica del populismo, Lenin, al tiempo que analiza las concepciones idealistas de los populistas y su método metafísico, elabora una serie de importantísimos problemas del materialismo dialéctico.

En sus construcciones filosóficas, los populistas partían de la proposición positivista relativa a la *incognoscibilidad del mundo.* La ciencia, decía Mijailovski, "no es propensa en absoluto a ver en las verdades una copia fiel de la realidad... Dice sin circunloquios que para ella lo mismo da que, por sí mismo, nuestro conocimiento de la naturaleza sea cierto o ilusorio..."[3] Mijailovski propone sustituir el concepto de verdad objetiva por el de "satisfacción de la necesidad cognoscitiva de la naturaleza humana". Lenin critica estas concepciones agnósticas y muestra que, desde el punto de vista del marxismo, el cometido de la ciencia reside en reflejar la realidad del modo más completo, multilateral y concreto. "Jamás marxista alguno ha basado sus concepciones socialdemócratas en algo que no fuera la conformidad de la teoría con la realidad y con la historia de determinadas relaciones socioeconómicas..."[4] La práctica iba a ser el criterio de la autenticidad de las concepciones marxistas sobre el proceso sociohistórico de Rusia y la que pusiera de manifiesto la falsedad de los asertos subjetivistas de los populistas. La diferenciación de los campesinos y artesanos y la segregación de su seno de la burguesía y el proletariado demostraban la exactitud del enfoque marxista de las tendencias del desarrollo de la realidad rusa.

En su crítica del método populista, Lenin señala sus rasgos: *idealismo en la comprensión de la historia, subjetivismo, eclecticismo, visión metafísica.* El método populista de estudio de la sociedad consistía en exteriorizar y seleccionar los fenómenos "desea-

---

[3] N. K. Mijailovski. *Obras Completas.* San Petersburgo, 1909, t. III, pág. 347.

[4] V. I. Lenin. *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas. O. C.,* t. 1, pág. 195.

bles" y desechar los "indeseables". Hay que tomar, decía Mijailovski, lo mejor de cada época, concierna a las formas medievales o a la vida moderna; no es esto cosa de principio, sino de comodidad práctica. De tal suerte admitía una asociación arbitraria, mecánica, de fenómenos diversos, con un desdén absoluto para su nexo objetivo interno.

El subjetivismo de la concepción populista determinaba su eclecticismo. Los ideólogos populistas profesaban la llamada teoría de los factores, según la cual existen distintos factores que condicionan en igual medida el desarrollo social. El marxismo, en su análisis de los fenómenos sociales, supera el punto de vista de la simple interacción de los factores. La dialéctica materialista, decía Lenin, exige destacar de la multiplicidad de los fenómenos sociales el factor *básico, decisivo.* Marx señala las relaciones de producción como las fundamentales, las que condicionan todas las demás relaciones sociales.

Las concepciones filosóficas y sociológicas de los populistas adolecían no sólo de eclecticismo y subjetivismo, sino que también ostentaban un carácter metafísico. Por lo pronto lo demuestra su comprensión del desarrollo. A finales del siglo XIX estaba ya bastante generalizado el principio del desarrollo, pero los populistas, como otros positivistas, no admitían más que el desarrollo gradual, una trivial evolución, y no comprendían la índole contradictoria del proceso de expansión del capitalismo, la inevitabilidad de la revolución. Lenin subrayaba que la comprensión dialéctica del desarrollo tenía un contenido incomparablemente más rico y profundo que la idea de la gradualidad sustentada por los populistas.

En *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* Lenin pone al descubierto la dialéctica objetiva de las relaciones socioeconómicas y muestra que lo nuevo, lo progresivo, nace en lucha con lo viejo. Al destruir las formas de vida social viejas, semifeudales, el capitalismo dio vida a nuevos vínculos sociales y, con ellos, a nuevas formas de antagonismos. Estas formas de antagonismos son la fuente del desarrollo ulterior de la sociedad. La clave para el conocimiento del proceso de desarrollo es la exteriorización de las contradicciones de la vida social. Por el contrario, para los populistas, los antagonismos y los saltos probaban que se habían producido desviaciones del

camino "acertado" del progreso, el evolutivo. "Numerosos errores de los escritores populistas —señaló Lenin— provienen de sus intentos de demostrar que este desarrollo desproporcionado, a saltos, frenético, no es desarrollo"[5].

En la polémica con los populistas, Lenin tuvo que aclarar la esencia de la ley de la negación de la negación. Mijailovski afirmaba que el marxismo pretendía demostrar sus proposiciones mediante la "tríada" hegeliana, por lo que era proclive al fatalismo; la "tríada" sacará de apuros, decía Mijailovski. Al rebatir estas supercherías del pensador populista, Lenin establece que no son "tríadas" lo que dan cuerpo al materialismo dialéctico y que la dialéctica marxista difiere radicalmente de la hegeliana. "Para todo el mundo —escribió Lenin refiriéndose al análisis engelsiano de la ley de la negación de la negación— es evidente el centro de gravedad de la argumentación de Engels, a saber: la misión de los materialistas consiste en describir con acierto y exactitud el verdadero proceso histórico; hacer hincapié en la dialéctica y seleccionar ejemplos demostrativos de que la tríada es cierta no son sino vestigios del hegelianismo que dio origen al socialismo científico, vestigios de su manera de expresarse"[6].

De tal suerte, Lenin hizo ya en sus primeras obras una profunda crítica de la teoría vulgar de la evolución, que a finales del siglo XIX estaba ampliamente difundida. Más adelante prosiguió y desarrolló esta crítica.

Desarrollo por Lenin del materialismo dialéctico en la lucha contra el neokantismo y el bernsteinismo. El partidismo en filosofía

En la fase siguiente de la lucha revolucionaria, cuando los principales objetivos de la crítica eran la ideología del "marxismo legal" y la del oportunismo, surgido éste entre la socialdemocracia de Occidente y posteriormente en Rusia,

---

[5] V. I. Lenin. *El desarrollo del capitalismo en Rusia. O. C.*, t. 3, pág. 598.

[6] V. I. Lenin. *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas. O. C.*, t. 1, pág. 164.

Lenin combatió resueltamente los intentos de conjugar el marxismo y el neokantismo y sometió a crítica esta corriente de la filosofía burguesa a la sazón en boga.

Dado que los neokantianos y sus discípulos rusos contraponían ciencia e ideología, verdad e intereses de clase, y abogaban, de palabra, por el "desinterés" del conocimiento científico, Lenin dedicó en este período particular atención *a la crítica del objetivismo burgués y a la fundamentación del principio del partidismo* de la teoría en general y de la filosofía en particular.

En sus trabajos *Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve* (1894), *Una vez más a propósito de la teoría de la realización* (1899), *El capitalismo en la agricultura* (1899) y otros, Lenin analiza la tesis neokantiana de Struve acerca de la independencia de la teoría respecto de la práctica y de la disociación que se da entre ellas, y subraya el nexo orgánico que une la filosofía marxista con la práctica revolucionaria del proletariado y la política de su partido, fundamenta el principio del partidismo de la concepción del mundo y opone al objetivismo de los "marxistas legales" el punto de vista del partidismo proletario. En respuesta al aserto de Struve sobre el carácter "polémico" y "tendencioso" del sistema de Marx, afirma que este sistema ofrece una representación precisa de las contradicciones del capitalismo, contradicciones que existen en la realidad, y que el "carácter polémico" del sistema marxista es un reflejo preciso del "carácter polémico" del propio capitalismo.

El partidismo de la concepción marxista del mundo, lejos de contradecir el conocimiento objetivo del mundo, es el supuesto para el conocimiento más profundo de la realidad. El proletariado y su partido revolucionario están interesados en un conocimiento preciso y objetivo de las leyes del desarrollo social. Lenin muestra que el "objetivismo" expresa el punto de vista burgués, que examina unilateralmente el progreso capitalista, y que no es más que forma de manifestación del subjetivismo clasista burgués. Struve pretendía situarse "por encima de las clases" en la valoración del desarrollo del capitalismo en Rusia. En realidad, era un panegirista del capitalismo, y una prueba palmaria de ello nos la da su consigna: "Aprendamos del capitalismo".

La diferencia cardinal entre el partidismo proletario, que conlleva una auténtica objetividad científica, y el objetivismo burgués, que encubre los verdaderos intereses de la burguesía, queda netamente expresada en estas palabras de Lenin: "El objetivista habla de la necesidad de un proceso histórico dado; el materialista hace constar con precisión que existen la formación económico-social dada y las relaciones antagónicas engendradas por ella. Al demostrar la necesidad de una serie dada de hechos, el objetivista siempre corre el riesgo de convertirse en un apologista de estos hechos; el materialista pone al desnudo las contradicciones de clase, y, al proceder así, fija ya su posición. El objetivista habla de "tendencias históricas insuperables"; el materialista habla de la clase que "dirige" el régimen económico dado, creando determinadas formas de reacción de las otras clases. Como vemos, el materialista es, por una parte, más consecuente que el objetivista y aplica su objetivismo con la mayor profundidad y plenitud. No se limita a señalar la necesidad del proceso, sino que determina con exactitud qué formación económico-social es precisamente la que da su contenido a ese proceso, *qué clase, precisamente*, determina esa necesidad" [7].

En una obra posterior, *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin elabora el problema del partidismo en filosofía. Las corrientes, los partidos fundamentales en filosofía son el materialismo y el idealismo. El partidismo en filosofía es ante todo la aplicación consecuente de una de estas dos posibles soluciones del problema cardinal de la filosofía. Y puesto que la contienda entre el materialismo y el idealismo deriva de la colisión entre las clases, es expresión de la polémica ideológica entre clases, la batalla del materialismo marxista contra el idealismo enmascarado (el machismo) también es parte integrante de la lucha del proletariado contra la burguesía. "...Detrás del escolasticismo gnoseológico del empiriocriticismo —escribió Lenin— no se puede menos de ver la lucha de los partidos en la filosofía, lucha que expresa, en última instancia, las tendencias y la ideología de las clases enemigas dentro de la

---

[7] V. I. Lenin. *El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve. O. C.*, t. 1, pág. 418.

sociedad contemporánea... El papel objetivo, de clase del empiriocriticismo se reduce por completo a servir a los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular"[8].

La doctrina leniniana del partidismo en filosofía y sus críticas al objetivismo burgués desempeñaron un papel excepcional en el desarrollo de la filosofía marxista dentro de la nueva etapa histórica. Hoy, una de las más manoseadas acusaciones al marxismo consiste en decir: el marxismo es una ideología, luego no tiene derecho a llamarse ciencia[9].

Como los bernsteinianos en Occidente, los "marxistas legales" negaban que el marxismo tuviera su propia filosofía. Su propósito era privar al marxismo de su base filosófica para facilitar su propia deserción de la teoría del socialismo científico. Lenin combatió los intentos de Struve, Bulgákov y otros de "completar" el marxismo con la "filosofía crítica" del neokantismo, arremetiendo contra la tesis neokantiana de Struve según la cual se puede "ser marxista sin ser socialista", de que el socialismo es materia de fe y no resultado de la lucha de clases. Lenin fundamentó sólidamente la unidad interna entre la filosofía marxista y el socialismo científico, mostrando que éste se desprende de aquélla. La doctrina de Marx sobre la ineluctabilidad del hundimiento del capitalismo y el advenimiento de la revolución socialista se deduce de la aplicación de la dialéctica materialista a la explicación de los fenómenos de la sociedad burguesa. Por ello, toda desviación respecto de la dialéctica marxista socava la base revolucionaria de la teoría marxista del socialismo.

---

[8] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 380.

[9] Así, en el VI Congreso Mundial de Sociología (Evian, septiembre de 1966), marxistas y adversarios del marxismo discutieron en torno al problema de "sociología e ideología". Los sociólogos burgueses no pudieron añadir nada nuevo a las tesis de los neokantianos de finales del siglo XIX (si prescindimos de la terminología). Por su parte, las intervenciones de los marxistas sobre este problema se basaron en las ideas leninistas sobre la unidad de los aspectos ideológico y científico del conocimiento, el partidismo y la objetividad inherentes a la concepción del mundo del proletariado revolucionario y de sus partidos comunistas.

Las luchas filosóficas en el período de la reacción. El libro de Lenin "Materialismo y empiriocriticismo"

Dentro del legado filosófico de Lenin tiene particular significación el libro *Materialismo y empiriocriticismo.* Tras la derrota de la revolución de 1905-1907 sobreviene en Rusia un período de reacción política acompañada de una cruzada ideológica contra el marxismo. Atemorizada por la energía revolucionaria de las masas, la burguesía liberal apoyaba por entero a los latifundistas ultrarreaccionarios, prueba evidente de lo cual fue la recopilación de *Veji* aparecida en 1909. Entre los compañeros de viaje del proletariado, especialmente entre los intelectuales, se difundía una ideología místico-religiosa, y algunos marxistas desprovistos de firmeza experimentaron veleidades religiosas. Por ejemplo, Lunacharski propuso abandonar "la raída capa del gris materialismo" y unir la teoría del socialismo a una "nueva religión" en la que la humanidad desempeñara el papel de Dios.

Ya desde finales del siglo XIX se propagaban ampliamente entre la intelectualidad rusa y occidental corrientes idealistas, en particular el empiriocriticismo (machismo), que se presentaba como la filosofía de la ciencia natural moderna y pretendía estar *por encima* del materialismo y del idealismo.

En Rusia, ya antes de la revolución de 1905, esta línea filosófica la propagaban el profesor burgués Lesévich, el futuro líder de los socialistas revolucionarios Chernov y el socialdemócrata Bogdánov. Después de la derrota de la revolución, el machismo penetró también en el movimiento obrero: lo difundieron Bogdánov, Bazárov y Lunacharski, entonces militantes del partido bolchevique, y los mencheviques Yushkévich, Valentínov y otros. Era muy peligroso que estos hombres difundieran el machismo, pues lo hacían al socaire de la propaganda del marxismo, aunque en realidad abjuraron totalmente de sus principios.

Lenin combatió el revisionismo, en particular a los adeptos del machismo dentro de la socialdemocracia, en el artículo *Marxismo y revisionismo* (1908). Aquel mismo año escribió *Materialismo y empiriocriticismo*, publicado en mayo de 1909 y

dirigido especialmente contra esta filosofía. Defender la filosofía del marxismo frente a los machistas rusos no fue el único objetivo de este libro. Era imposible desenmascarar a estos últimos sin criticar las concepciones filosóficas de sus aliados eurooccidentales, los líderes de la II Internacional, que propendían ostensiblemente hacia el machismo (F. Adler) o que lo miraban con ojos conciliadores (K. Kautsky), y sus maestros: Mach, Avenarius y otros filósofos empiriocriticistas burgueses.

Lenin no dejó piedra sobre piedra de las construcciones teóricas de los machistas, tanto rusos como occidentales. Para él, la crítica de la filosofía hostil al marxismo era inseparable de un desarrollo creador del materialismo dialéctico. Tenía particular importancia llevar a cabo una generalización filosófica de las conquistas de las ciencias naturales desde la perspectiva de la concepción materialista dialéctica. Lenin señalaba que "la nueva física ha planteado una serie de nuevos problemas con los que debía "congeniar" el materialismo dialéctico" [10]. Esta tarea la cumplió también generalizando los progresos de las ciencias naturales desde las posiciones del materialismo dialéctico.

En *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin centra su atención en el problema cardinal de la filosofía: la relación entre conciencia y materia, ante todo el aspecto gnoseológico de esta relación, la teoría del reflejo. Existían razones históricas para hacerlo. Marx y Engels, dice Lenin, "...hicieron en sus obras más hincapié en lo *dialéctico* que en lo *materialista* del materialismo dialéctico e insistieron más en lo *histórico* que en lo *materialista* del materialismo histórico" [11]. Lenin actuaba en un período histórico en que la filosofía burguesa se especializaba particularmente en gnoseología. De ahí que ante todo dedicara su libro a la defensa y desarrollo del basamento materialista de la filosofía del marxismo en controversia con la gnoseología idealista.

---

[10] V. I. Lenin. *Los que nos liquidarían. O. C.*, t. 20, pág. 128.
[11] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 350.

Desarrollo leniniano de la teoría del reflejo

En su desarrollo de la doctrina marxista del conocimiento, Lenin fundamenta e impulsa la teoría del reflejo. Ante todo aclara la esencia de las sensaciones. Estas son efecto de la acción de las cosas sobre nuestros sentidos, son la transformación de la energía que produce toda excitación o estímulo exterior en un hecho de conciencia. Lenin somete a crítica el juicio de Avenarius, absolutamente erróneo, según el cual las sensaciones se encuentran *fuera* del hombre, *fuera* de su sistema nervioso. Las sensaciones "existen *en nosotros*, suscitadas por el efecto de las cosas en nuestros órganos de los sentidos" [12]. La fisiología materialista había demostrado a principios del siglo XX que las sensaciones son función del sistema nervioso central, al que están subordinados los órganos de los sentidos, sus receptores. Avenarius tuvo que reconocer que en esta cuestión estaba en "desacuerdo" con la psicología "dominante".

Según Lenin, la sensación es *la imagen subjetiva del mundo objetivo*. Es decir, el contenido de las sensaciones lo determinan los objetos que operan sobre nuestros sentidos. Ahora bien, la sensación no es una copia especular de las cosas. Depende de la estructura de nuestros órganos de los sentidos, de sus particularidades en cada hombre, del estado concreto del organismo que las posee. Por cuanto nuestro sistema nervioso es él mismo un objeto material, fruto de un prolongado desarrollo de la materia, este factor subjetivo de la sensación también viene determinado en última instancia por el mundo material. Partiendo de los adelantos de la física, que a fines del siglo XIX había demostrado la naturaleza electromagnética de la luz, Lenin escribe que las ciencias naturales "explican las distintas sensaciones de color por la diferente longitud de las ondas luminosas, existentes fuera de la retina humana, fuera del hombre e independientemente de él. Y esto es precisamente materialismo: la materia, al excitar nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación. La sensación depende del

---

[12] Ibídem, pág. 88.

cerebro, de los nervios, de la retina, etc., es decir, de la materia organizada de determinada manera. La existencia de la materia no depende de la sensación" [13].

Lenin plantea por primera vez en la literatura marxista el problema del *salto en el desarrollo de las formas del reflejo* al aparecer la vida en la Tierra. En la naturaleza inorgánica no hay sensaciones. Con el nacimiento de la vida aparecen formas de reflejo de la realidad inherentes a los organismos vivos, como la *excitación*, y luego, la *sensación*. Ahora bien, ¿es este salto de la materia insensible a la sensible algo "súbito", no preparado por el desarrollo anterior? Lenin rechaza esa hipótesis de Mach como intento de levantar un muro insalvable entre la materia sensible y la materia insensible. Todo salto cualitativo viene preparado por una evolución anterior, y toda nueva cualidad está ligada a la vieja. Por tanto, a la sensación como forma de reflejo en una fase inferior del desarrollo la precede algo semejante a ella. Lenin señala claramente que la sensación está ligada tan sólo a las formas superiores de la materia, y "en los cimientos del edificio mismo de la materia" únicamente puede suponerse la existencia de una facultad parecida a la sensación: el reflejo [14]. De tal suerte, según Lenin el desarrollo de la materia desde sus formas inferiores hasta las superiores es, al mismo tiempo, el desarrollo de la facultad inherente a toda la materia de reflejar los fenómenos exteriores en el estado interno de los cuerpos, facultad que a través de la excitación y la sensación alcanza su expresión suprema en el pensamiento del hombre.

Al tiempo que defiende la teoría del reflejo, Lenin combate tanto la *identificación* machista, es decir, humista-berkeliana, de sensación y objeto, como su ruptura, su *contraposición* kantiana característica, por ejemplo, de la "teoría de los símbolos" de Helmholtz. En su crítica de esta teoría, que Plejánov había enfocado un tiempo de modo acrítico, Lenin muestra la diferencia radical entre conceptos como imagen, reflejo, etc., de un lado, y signo convencional, símbolo, jeroglífico, de otro. Las imágenes, las copias, etc. pueden ser muy imprecisas, pero

---

[13] Ibídem, pág. 50.
[14] Véase ibídem, pág. 40.

parecidas al objeto, tienen semejanza con él y, por ello, proporcionan en principio un conocimiento cierto de los objetos. En cambio, puede ser que los signos convencionales, los símbolos, los jeroglíficos no tengan ningún parecido con el objeto. En el primer caso, el punto de vista es el del materialismo, ya que se admite la existencia de las cosas y su cognoscibilidad. En el segundo, puede producirse una desviación con respecto al materialismo al poner en duda la posibilidad del conocimiento del mundo y el hecho mismo de que existan objetos exteriores, puesto que "los signos o símbolos son plenamente posibles con relación a unos objetos ficticios..." [15]

Análisis leniniano de los conceptos de "materia" y "conciencia"

Un importante elemento del desarrollo leniniano del materialismo dialéctico es su análisis de las categorías filosóficas centrales: *materia* y *conciencia.* Lenin señala que es característico del idealismo renunciar totalmente al concepto de materia, o admitirlo como secundario, reducible al concepto de "conciencia", de "espíritu", de "psíquico", etc. Por ejemplo, Berkeley, al socaire de la crítica del concepto especulativo de substancia, rechaza abiertamente el concepto de materia por cuanto, dice, en su reconocimiento se erigen todas las conclusiones "funestas" de los ateos. Sus seguidores machistas sostenían que la materia era una "conexión regular de los elementos (de las sensaciones)", "grupos más o menos constantes de percepciones sensoriales", etc. En todas estas definiciones, la materia era, de un modo o de otro, algo secundario con respecto a la conciencia.

En contraposición a los idealistas, todos los materialistas definen la materia como primordial respecto de la conciencia. Ahora bien, admitir la materia como lo primordial, por más que sea cierto, no agota la esencia de la cuestión. De ahí que Lenin, partiendo del materialismo dialéctico, defina científicamente la materia como "la realidad objetiva, existente

[15] Ibídem, pág. 247.

independientemente de la conciencia humana y reflejada por ésta"[16].

Lenin define la conciencia como facultad particular de la materia altamente organizada, como función del cerebro; su esencia consiste en reflejar el mundo. Esta definición es radicalmente opuesta a la interpretación idealista de la conciencia como primaria respecto de la materia. Asimismo, también deslinda el materialismo dialéctico de una comprensión simplista de la conciencia como función de toda la materia, característica de diversos representantes del materialismo premarxiano.

En estas definiciones de Lenin, la conciencia y la materia se definen *una mediante otra.* Bogdánov se indignaba y argüía que estas definiciones eran "simples repeticiones" de la fórmula relativa a los caracteres primario de la materia y secundario de la conciencia. Respondiendo a Bogdánov, Lenin expone una fina idea dialéctica que tiene excepcional importancia para comprender todas las categorías polares: "...en el fondo no es posible dar otra definición de los dos últimos conceptos de la gnoseología sino indicando cuál de ellos es considerado primario. ¿Qué es dar una "definición"? Es, ante todo, encajar un concepto dado en otro más amplio. Por ejemplo, cuando yo defino: el asno es un animal, encajo el concepto "asno" en otro concepto más amplio. Preguntémonos ahora si existen conceptos más amplios con los que pudiera operar la teoría del conocimiento, que los conceptos de ser y pensar, materia y sensación, lo físico y lo psíquico. No. Estos son los conceptos de extrema amplitud, los más amplios, más allá de los cuales, en realidad (si no se tienen en cuenta modificaciones *siempre* posibles de la *terminología*) no ha ido hasta ahora la gnoseología. Solamente el charlatanismo o la indigencia intelectual supina puede exigir una "definición" tal de estas dos "series" de conceptos de extrema amplitud que no consista en una "simple repetición": lo uno o lo otro es considerado primario"[17].

---

[16] Ibídem, pág. 276.
[17] Ibídem, pág. 149.

Ahora bien, la *contrariedad* entre conciencia y materia es inseparable de su *unidad*, y presupone que dentro de ésta la materia es lo primario. En consecuencia, Lenin otorga particular atención a la *interconexión dialéctica* de estos conceptos filosóficos fundamentales. La contrariedad entre conciencia y materia es, en suma, *relativa*, pues la conciencia es una facultad de la materia y pertenece ella misma al mundo material. Contraponer de un modo absoluto la conciencia y la materia significa caer en el dualismo. Sin embargo, al aclarar la relación entre conciencia y materia, incluida su vertiente gnoseológica, ese contraste *debe ser absoluto*.

Criticando a Dietzgen, quien incluye el pensamiento en la materia, Lenin escribe: "Es una confusión..., puesto que con tal inclusión pierde sentido la antítesis gnoseológica entre la materia y el espíritu, entre el materialismo y el idealismo, antítesis en la que el mismo Dietzgen insiste. Que esta antítesis no debe ser "excesiva", exagerada, metafísica, es cosa que no tiene discusión (y un gran mérito del materialista *dialéctico* Dietzgen es haberlo subrayado). Los límites de la necesidad absoluta y de la verdad absoluta de esta antítesis relativa son precisamente los límites que determinan la *dirección* de las investigaciones gnoseológicas. Operar fuera de esos límites con la antítesis entre la materia y el espíritu, entre lo físico y lo psíquico, como con una antítesis absoluta, sería un craso error" [18].

Lenin acerca del problema de la verdad

Engels había tenido que combatir la comprensión dogmática de la verdad al modo de metafísicos como Dühring, autor que veía en cualquier verdad "una verdad eterna de última instancia", vale decir, una verdad absoluta. Engels subraya en el *Anti-Dühring* el carácter *relativo* de la verdad. A comienzos del siglo XX era necesaria ante todo la crítica de la interpretación relativista de la verdad. Para los machistas, la verdad era *sólo* relativa, y por ello negaban la verdad *absoluta* y

---

[18] Ibídem, pág. 259.

objetiva. En su análisis de esta concepción, Lenin escribe que "el relativismo, como base de la teoría del conocimiento, es no sólo admitir la relatividad de nuestros conocimientos, sino también negar toda medida o modelo objetivo, existente independientemente del hombre, medida o modelo al que se acerca nuestro conocimiento relativo" [19].

Lenin separa en dos el problema de la veracidad de nuestros conocimientos: 1) ¿existe una verdad objetiva? 2) si es así, las representaciones humanas ¿pueden expresarla de una vez, por entero, absolutamente, o sólo aproximadamente, relativamente? La respuesta a la segunda pregunta es la solución al problema de la correlación entre la verdad absoluta y la relativa. Al analizar estas cuestiones, Lenin hace hincapié en la prueba del carácter *objetivo* de la verdad y subraya el momento *absoluto* en ella.

Los machistas, que negaban la objetividad de la verdad, decían que ésta dependía de la humanidad. Por ejemplo, Bogdánov sostenía que la verdad era la "forma organizadora de la experiencia humana". Para él, la objetividad de la verdad consistía en la significación universal de ésta. Lenin muestra que la definición de Bogdánov permite dar como verdaderos los dogmas de la religión, ya que, en un mundo de avasallamiento social, estos dogmas tienen una "significación universal" más vasta que las verdades de la ciencia. En la definición de Bogdánov está ausente el mundo objetivo, razón por la cual tampoco queda espacio para la objetividad de la verdad en el sentido auténtico, materialista. Reconocer la objetividad de la verdad, dice Lenin, y aceptar el punto de vista del materialismo en la teoría del conocimiento, son cosas equivalentes. En efecto, ser materialista en gnoseología significa admitir la existencia objetivamente real del mundo exterior y su reflejo en la cabeza del hombre. En consecuencia, el materialismo entiende por verdad, ante todo, el reflejo fiel del mundo objetivo en la conciencia, la concordancia de la idea con el objeto.

Lenin evidencia luego el indisoluble *vínculo* que existe *entre el carácter objetivo y absoluto de la verdad* y la obligación para todo

---

[19] Ibídem, pág. 139.

materialista de admitir la verdad absoluta. La negación de la verdad absoluta era en los relativistas el medio de negar la verdad objetiva, independiente de nosotros; es decir, era un peldaño hacia el idealismo. "Ser materialista —les objeta Lenin— significa reconocer la verdad objetiva, que nos es descubierta por los órganos de los sentidos. Reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta"[20].

Lenin puso al descubierto la *trabazón dialéctica entre la verdad absoluta y la relativa.* De un lado, la verdad absoluta —y esto lo subraya Engels— se compone de verdades relativas. De otro —y esto lo subraya Lenin— toda verdad relativa contiene la verdad absoluta. La verdad relativa es un reflejo aproximadamente fiel de la realidad; la verdad absoluta, el reflejo incondicionadamente fiel. Si nuestra representación del objeto es una representación objetivamente verdadera, por fuerza contiene, en tanto que es relativamente precisa en conjunto, *elementos, momentos, granos* de verdad absoluta. Lenin hace hincapié en que "cada verdad científica contiene, a despecho de su relatividad, elementos de verdad absoluta"[21].

Lenin plantea también la proposición concerniente a la *movilidad, la convencionalidad, del límite entre la verdad relativa y la verdad absoluta.* A medida que progresan nuestros conocimientos, la verdad relativa se convierte en verdad absoluta; no hay entre ellas un límite insalvable[22].

La práctica y su papel en el conocimiento

El papel que la práctica desempeña en el conocimiento es una de las cuestiones más importantes desarrolladas en *Materialismo y empiriocriticismo.*

Los machistas no rechazaban explícitamente el papel de la práctica, de la experiencia, en el conocimiento del mundo, e

---

20 Ibídem, págs. 134-135.
21 Ibídem, pág. 328.
22 Véase ibídem, pág. 137.

incluso empleaban este concepto en su filosofía. Empiriocriticismo significa crítica de lo empírico, de la experiencia. Ahora bien, ¿qué entiende el empiriocriticismo por experiencia? Lenin muestra que Mach y Avenarius entienden la experiencia de modo agnóstico, al estilo de Hume, esto es, como conjunto de sensaciones que no se sabe de dónde aparecen, tras las cuales no hay objetos del mundo material que las hayan suscitado.

Bajo la palabra "experiencia", señala Lenin, pueden cobijarse tanto la línea materialista como la línea idealista de la filosofía. Al criticar los principios básicos del pragmatismo, que por entonces comenzaba a estar de moda, Lenin señala que esta corriente, aunque exalta la experiencia, la práctica, "deduce con toda felicidad, de todo lo anterior, un Dios para fines prácticos, sólo para la práctica, sin la menor metafísica, sin transponer de ninguna manera los límites de la experiencia" [23]. En consecuencia, todo se reduce a qué se entiende por experiencia, por práctica, al contenido que se deposita en estos conceptos.

En la controversia con los machistas, Lenin subraya en primer término el *carácter material* de la práctica humana, condicionado por la materialidad del mundo, al que pertenecen tanto los hombres mismos como los objetos sobre los que ejercen su actividad. Si Feuerbach entendía la práctica como actividad fisiológica, es decir, de modo muy reducido e incompleto y sin tener en cuenta lo principal de ella, Lenin la entiende como el conjunto todo de la actividad material de los hombres: la producción social, la lucha de clases, la práctica del experimento y de la observación científicos. "...En la práctica, que nos sirve de criterio en la teoría del conocimiento —dice—, hay que incluir asimismo la práctica de las observaciones y descubrimientos astronómicos, etc." [24].

En su investigación del papel de la práctica como criterio de la certidumbre para nuestros conocimientos, Lenin revela toda la inconsistencia de los "criterios" de la verdad que proponían los subjetivistas, a saber: a) el "éxito", la "utilidad"; y b) el

---

[23] Ibídem, pág. 363.
[24] Ibídem, pág. 143.

"principio de la economía de pensamiento". Lenin plantea el problema así: ¿son ciertas nuestras representaciones porque tienen éxito, porque reportan utilidad o, viceversa, tienen éxito y reportan utilidad porque son ciertas, es decir, porque guardan concordancia con la realidad objetiva? Los subjetivistas entienden que si una representación comporta utilidad, éxito, "vivencias biológicamente útiles, esa representación es cierta independientemente de que se corresponda o no con la realidad objetiva. "Para el solipsista —escribe Lenin— el "éxito" es todo lo que *yo* necesito *en la práctica*, la cual puede ser examinada aparte de la teoría del conocimiento"[25]. Para el materialista, "el conocimiento puede ser biológicamente útil, útil en la práctica del hombre, en la conservación de la vida, en la conservación de la especie, únicamente cuando refleja la verdad objetiva, independiente del hombre. Para el materialista, el "éxito" de la práctica humana demuestra la correspondencia de nuestras representaciones a la naturaleza objetiva de las cosas que percibimos"[26].

Si los intentos del pragmatismo de considerar el "éxito", la "utilidad", etc., como criterios de la verdad equivalían a buscar el criterio de la verdad en las *sensaciones*, el principio machista de la "economía de pensamiento" reducía la comprobación de la verdad a una función del *pensamiento* abstracto. Desde este punto de vista, la teoría verdadera es la que describe con mayor "economía" una "realidad" que se entiende, una vez más, como conjunto de sensaciones. Lenin muestra lo absurdo que es aplicar el principio de la "economía de pensamiento" a la teoría del conocimiento. He aquí algunos ejemplos citados por Lenin: ¿es "más económico" pensar que el átomo es indivisible o que está compuesto de partículas positivas y negativas? Lo primero, por lo visto, es "más económico", pero la ciencia había demostrado ya a principios del siglo XX la exactitud de esta última representación. ¿Es "más económico" pensar que existe *tanto* la conciencia *como* el mundo exterior o *sólo* las sensaciones propias, la conciencia? Sin duda, lo segundo es "más económico", pero en tal caso llegamos derechamente al

[25] Ibídem, pág. 142.
[26] Ibídem.

solipsismo, a negar la existencia de los demás, en general de todo lo que no sea el propio *Yo.* Lenin concluye: "El pensamiento del hombre es "económico" cuando refleja *con acierto* la verdad objetiva, y de criterio de esta certidumbre sirve la práctica, el experimento, la industria" [27].

Al desarrollar la doctrina marxista de la práctica como verificadora de la certidumbre de nuestros conocimientos, Lenin presenta la proposición del *carácter absoluto y relativo del criterio de la práctica.* Este criterio es *absoluto* para muchas de nuestras representaciones, es decir, las demuestra como verdades absolutas. Así, la práctica demuestra de modo *absoluto* como cierta la representación de la existencia de las cosas independientemente de la conciencia (y, de tal suerte, la razón del materialismo). Pero, al mismo tiempo, el criterio de la práctica es *relativo,* esto es, demuestra que nuestros conocimientos no son en conjunto más que una verdad relativa. Este criterio es relativo porque el mundo se encuentra en desarrollo, cambia, lo que comporta modificaciones en las representaciones que tenemos de él y porque en cada etapa la práctica humana es limitada y no puede ofrecer aún una respuesta exhaustiva a muchos de los interrogantes planteados por el desarrollo anterior. Lenin señala que "el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar *completamente* una representación humana, cualquiera que sea. Este criterio también es lo bastante "impreciso" para impedir que los conocimientos del hombre se conviertan en algo "absoluto"; al mismo tiempo, es lo bastante preciso para sostener una lucha implacable contra todas las variedades de idealismo y agnosticismo" [28].

El reconocimiento del papel decisivo de la práctica en el desarrollo del conocimiento es para Lenin el punto central de la gnoseología marxista. Esta idea la expresa Lenin en su conocida fórmula: "El punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento" [29].

---

[27] Ibídem, pág. 176.
[28] Ibídem, págs. 145-146.
[29] Ibídem, pág. 145.

Tales son algunas de las ideas más importantes expuestas por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, ideas que enriquecieron substancialmente la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico[30].

Las obras de Lenin en el período de auge del movimiento obrero y su significación filosófica

En los años de auge del movimiento obrero en Rusia ante la primera guerra mundial, Lenin escribe una serie de destacadas obras, tres de las cuales desempeñaron singular papel en el desarrollo de la filosofía marxista: *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo, Las vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx* y *Carlos Marx*. Estas obras, destinadas a un amplio círculo de lectores, son notables porque, con una claridad ejemplar y una concisión que no le impide tener en cuenta todo el camino recorrido por la teoría de Marx y Engels, su autor trata de los problemas fundamentales del marxismo en general y de su filosofía en particular, establece el lugar que corresponde a la filosofía en el sistema de concepciones marxistas, muestra el papel del materialismo dialéctico como base filosófico-teórica de la política del partido revolucionario de la clase obrera y fija el lugar del marxismo en el desarrollo del pensamiento socio-político y filosófico mundial.

Para Lenin, el marxismo es un sistema de ideas dotadas de una admirable coherencia e integridad, que en conjunto "representan el materialismo moderno y el socialismo científico moderno como teoría y programa del movimiento obrero de todos los países civilizados del mundo..."[31]

En este sistema la filosofía se muestra como una de las tres partes integrantes del marxismo, como la base ideológica y metodológica que permite resolver todos los problemas científicos y fijar la estrategia y la táctica de la lucha revolucionaria práctica. Marx determinó las tareas esenciales de la táctica del proletariado en rigurosa correspondencia con

---

[30] El tema del desarrollo de los problemas filosóficos de las ciencias naturales lo exponemos en el apartado 3 del presente capítulo.

[31] V. I. Lenin. *Carlos Marx*. *O. C.*, t. 26, págs. 50-51.

todas las premisas de su concepción comunista del mundo. La táctica de la clase avanzada debe asentarse en la consideración objetiva y materialista de las relaciones entre todas las clases. Bien entendido que las clases deben ser enfocadas de modo dialéctico, es decir, en su movimiento y desarrollo, movimiento éste que incluye períodos no sólo pacíficos, sino también revolucionarios. La idea que preside toda la doctrina de Marx es la contradicción como fuerza propulsora del desarrollo, y él es quien descubre el papel histórico del proletariado como creador de una sociedad nueva, la sociedad comunista.

Lenin, al señalar el carácter dialéctico del vínculo del marxismo con las doctrinas anteriores, muestra que éste no nace al margen del camino real del desarrollo de la civilización humana, sino como "*continuación* directa e inmediata de las doctrinas de los más grandes representantes de la filosofía, la economía política y el socialismo" [32].

La filosofía del marxismo, dice Lenin, se apoya no sólo en las conquistas del pensamiento filosófico y sociopolítico, sino también en los adelantos de las ciencias naturales. "Los novísimos descubrimientos de las ciencias naturales han confirmado el materialismo dialéctico de Marx..., a despecho de las doctrinas de los filósofos burgueses, con sus "nuevos" retornos al viejo y podrido idealismo" [33].

En los artículos *Notas críticas sobre el problema nacional, En memoria de Herzen, Del pasado de la prensa obrera de Rusia, Acerca del orgullo nacional de los rusos* y en otros, Lenin desarrolla la idea del carácter internacional del marxismo y su filosofía. La fuente directa e inmediata de la filosofía del marxismo fue la filosofía clásica alemana. Ahora bien, esta misma filosofía se apoyaba en toda la trayectoria filosófica anterior de la humanidad. Una vez aparecido, el marxismo, conforme se propaga, va elaborando y asumiendo las tradiciones progresistas del pensamiento sociopolítico y filosófico de todos los pueblos.

---

[32] V. I. Lenin. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. O. C.*, t. 23, pág. 40.

[33] Ibídem, pág. 44.

Ya en sus primeras obras (*¿A qué herencia renunciamos?* y otras) Lenin subraya el nexo de continuidad entre el pensamiento democrático revolucionario de los años 60 y las concepciones de los "discípulos rusos" de Marx. En las obras escritas poco antes de la primera guerra mundial y durante su curso señala ese vínculo del marxismo con las tradiciones materialistas de la filosofía rusa, así como las características del materialismo y de la dialéctica de los demócratas revolucionarios de mediados del siglo XIX. Estas observaciones de Lenin tienen un valor fundamental para comprender el desarrollo ulterior del marxismo en la época presente, cuando bajo su bandera se alinean nuevos centenares de millones de personas en países de Asia, Africa y América Latina, en países con tradiciones muy dispares del pensamiento filosófico.

Los "Cuadernos filosóficos" de Lenin. La dialéctica como concepción científica del desarrollo

La primera guerra mundial, consecuencia de la agravación de las contradicciones del imperialismo, aproximó al mismo tiempo la solución de estas contradicciones mediante la revolución socialista. Los trabajos fundamentales de Lenin en este período son *La bancarrota de la II Internacional, Sobre la consigna de Los Estados Unidos de Europa, El programa militar de la revolución proletaria, El imperialismo, fase superior del capitalismo, El Estado y la revolución* y otros. Estas obras están dedicadas a análizar en el plano económico y político la época del imperialismo, las causas por las que estalló la guerra imperialista y las tareas de la lucha de la clase obrera en las nuevas y difíciles condiciones derivadas del hecho de que la mayoría de los partidos socialdemócratas de Europa Occidental hubieran traicionado el internacionalismo y el marxismo pasándose a las posiciones del socialchovinismo.

Una valoración acertada de los acontecimientos, en un período de cambio brusco de los mismos, recababa con particular fuerza un *enfoque dialéctico.* Todas las obras citadas

de Lenin, y otras muchas escritas también en este período, son una eminente aportación al desarrollo de la dialéctica materialista. La conexión de la dialéctica con la vida, con la práctica, con la solución de los problemas esenciales de la estrategia y la táctica, con la refutación de los argumentos esgrimidos por los enemigos ocultos y declarados del marxismo, constituye el rasgo característico de la creación científica leniniana en general, que en los años de la guerra se manifestó con un vigor especial.

Prueba de la valoración que Lenin confería en este período al estudio de los problemas de la dialéctica, es que en 1914-1915 comenzó a preparar una obra dedicada concretamente a este tema. Fue ése un proyecto que no pudo cumplir por hallarse extraordinariamente ocupado en otras cuestiones teóricas y en la dirección práctica del movimiento obrero, pero los trabajos preparatorios llegados hasta nosotros, sus cuadernos de filosofía, tienen un valor teórico inmenso. Forman parte de los *Cuadernos filosóficos* resúmenes de una serie de importantísimas obras de filósofos premarxianos, especialmente de Hegel, y anotaciones del propio Lenin escritas entre 1914 a 1916. Dentro de los *Cuadernos filosóficos* ocupa un lugar preeminente el fragmento del artículo *En torno a la dialéctica* en el que boceta la obra proyectada. En este esbozo, de extraordinaria riqueza por sus ideas, así como en otros pasajes de los *Cuadernos filosóficos*, Lenin traza el programa para una ulterior elaboración de la dialéctica como ciencia y como método de conocimiento.

En las obras de los fundadores del marxismo se define la dialéctica como ciencia del desarrollo o, para ser más exactos, como ciencia de las leyes más generales que rigen todo desarrollo. En virtud de los formidables progresos de la ciencia, la mayoría de los naturalistas tuvieron que admitir la idea del desarrollo, y en pos de ellos muchas escuelas filosóficas reaccionarias. Por otro lado, entre los partidos socialdemócratas de la II Internacional se propagó una representación evolucionista vulgar del desarrollo de la sociedad. Lenin escribió a este propósito: "En el siglo XX (y por cierto que también a fines del siglo XIX) "todos están de acuerdo" con el "principio del desarrollo". Sí, pero este "acuerdo" superficial,

no meditado, accidental, filisteo, es un acuerdo *de tal tipo* que ahoga y vulgariza la verdad" [34].

El centro de gravedad de la lucha de la dialéctica con sus adversarios se había desplazado. El quid consistía, no ya en admitir o no admitir el desarrollo, sino en *cómo entenderlo*. En estas nuevas circunstancias, Lenin precisó la definición de la dialéctica: la dialéctica es "la doctrina más universal, rica de contenido y profunda del desarrollo", escribió en el artículo *Carlos Marx*. Y más adelante destaca sus rasgos esenciales, los que distinguen cardinalmente la dialéctica de aquellas doctrinas que tienen una representación superficial del desarrollo: "Es un desarrollo que parece repetir las etapas ya recorridas, pero de otro modo, sobre una base más alta (la "negación de la negación"); un desarrollo que no discurre en línea recta, sino en espiral, por decirlo así; un desarrollo a saltos, a través de catástrofes y de revoluciones, que son otras tantas "interrupciones en el proceso gradual", otras tantas transformaciones de la cantidad en calidad; impulsos internos del desarrollo originados por la contradicción, por el choque de las diversas fuerzas y tendencias que actúan sobre un determinado cuerpo o en los límites de un fenómeno concreto, o en el seno de una sociedad dada; interdependencia e intima e inseparable concatenación de *todos* los aspectos de cada fenómeno (con la particularidad de que la historia pone constantemente de manifiesto aspectos nuevos), concatenación que ofrece un proceso único y mundial de movimiento, con sus leyes..." [35]

En el proyecto de artículo *En torno a la dialéctica* hallamos una nueva contribución a esta intelección de la dialéctica. Lenin escribe que existen *dos concepciones del desarrollo*, y considera que el quid de la metafísica de nuestros días no reside en negar éste, sino en comprenderlo de modo erróneo, simplificado. Lo que distingue primordialmente la dialéctica de la antidialéctica es, según Lenin, una resolución distinta del problema de la *fuente* del desarrollo. La concepción metafísica deja en la sombra el automovimiento, su fuerza impulsora, su fuente, su motivo, o convierte dicha fuente en externa. La

---

[34] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Lecciones de historia de la filosofía"*. *O. C.*, t. 29, pág. 229.

[35] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 26, pág. 55.

concepción dialéctica dirige la atención principal precisamente hacia el conocimiento de la fuente del automovimiento. "La primera concepción carece de vida, es pálida y seca. La segunda tiene vitalidad. *Unicamente* la segunda da la clave del "automovimiento" de todo lo existente; sólo ella da la clave de los "saltos", de la "interrupción de la continuidad", de la "transformación en contrario", de la destrucción de lo viejo y del surgimiento de lo nuevo"[36].

Lenin ve en la ley de la unidad y la lucha de los contrarios el *núcleo*, la *esencia*, de la dialéctica. De ahí se deriva la conocida definición leniniana de la dialéctica: "En resumen, la dialéctica puede ser definida como la doctrina de la unidad de los contrarios. Esto encarna la esencia de la dialéctica, pero requiere explicaciones y desarrollo"[37]. Las explicaciones a que Lenin se refiere consisten en mostrar cómo están concatenadas todas las demás leyes, rasgos y elementos de la dialéctica con la doctrina de las contradicciones.

En el citado esbozo *En torno a la dialéctica*, Lenin subraya que las contradicciones condicionan el proceso de desarrollo y no pueden permanecer inmutables durante el mismo, razón por la cual hay que considerar el desarrollo como un *despliegue de las contradicciones*. Seguidamente menciona *El Capital* de Marx como modelo de investigación científica de las contradicciones tomadas en su dinamismo. En efecto, Marx comienza su análisis por la "célula" de la sociedad burguesa, la mercancía, pone al descubierto el germen de todas las contradicciones del capitalismo en el acto del intercambio de mercancías, investiga el crecimiento y el desarrollo de dichas contradicciones en todas las esferas de la economía capitalista y, finalmente, predice de forma científica su solución total y definitiva en la revolución proletaria.

En su obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Lenin prosiguió el análisis de Marx y mostró que, en el curso de su desarrollo, las contradicciones del capitalismo premonopolista se convierten en una madeja, en un entramado, de contradicciones fundamentales en la época imperialista: la contradicción

[36] V. I. Lenin. *En torno a la dialéctica*. *O. C.*, t. 29, pág. 317.
[37] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica"*. *O. C.*, t. 29, pág. 203.

fundamental —entre trabajo y capital— que adquiere nuevas formas en la época de los monopolios; la contradicción entre las metrópolis y las colonias; la contradicción entre las potencias imperialistas que luchan por un nuevo reparto del mundo ya repartido.

La contradicción es la relación entre los aspectos opuestos de un fenómeno, de un proceso. Esta relación cambia en el proceso de despliegue de la contradicción. La influencia dominante de uno de los opuestos a través del equilibrio temporal es sustituida por el dominio del otro, lo que comporta el cambio cualitativo del mismo proceso, el tránsito de éste a su contrario. Lenin confiere tan gran alcance a este momento decisivo de la lucha de los contrarios que en otro lugar de los *Cuadernos filosóficos* hace la siguiente definición de la dialéctica, una definición interiormente concatenada con todas las mencionadas: "La *dialéctica* es la teoría que muestra cómo *los contrarios* pueden y suelen ser (cómo devienen) *idénticos;* en qué condiciones son idénticos, al transformarse en otros [...]" [38]. La posibilidad de esa transformación no significa que el carácter del proceso pueda cambiar en cualquier momento o a nuestra voluntad. Esa transformación no es posible sino en condiciones determinadas, las cuales aparecen como resultado de todo el proceso de desarrollo precedente.

El siguiente ejemplo nos hace ver hasta qué punto la creación leniniana de cara a la solución de los complejos problemas de la dialéctica está ligada a las cuestiones prácticas de la teoría y la táctica del movimiento obrero. Los socialdemócratas alemanes de "izquierda" (Rosa Luxemburgo y otros) minimizaban en aquel momento la significación de las guerras de liberación nacional durante el período imperialista. No negaban que pudieran surgir, pero consideraban que inmediatamente después de estallar con este carácter se transformarían en una colisión entre imperialistas, en guerra imperialista, y, en consecuencia, en guerra injusta por ambas partes. "Claro está —replicaba Lenin a ese razonamiento— que la tesis fundamental de la dialéctica marxista consiste en que todas las fronteras, tanto en la naturaleza como en la sociedad, son relativas y

---

[38] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos. O. C.*, t. 29, pág. 98.

variables, que no existe *ni un solo* fenómeno que no pueda, en determinadas condiciones, transformarse en su antítesis. Una guerra nacional *puede* transformarse en imperialista, y *viceversa*"[39] No se puede, sin embargo, borrar el carácter cualitativamente distinto de los procesos en razón de que uno de ellos *pueda* convertirse en otro. Tras aducir ejemplos históricos del cambio del carácter de las guerras, Lenin señala que, en la época imperialista, las guerras de liberación nacional son inevitables, y no todas ellas, ni mucho menos, se convierten en colisiones entre potencias imperialistas. Como se sabe, la historia ha confirmado esta proposición de Lenin. Las guerras independentistas desempeñaron posteriormente un gigantesco papel en la disgregación de los imperios coloniales, y la segunda guerra mundial, que comenzó como guerra imperialista por ambas partes beligerantes, cambió más tarde de carácter, se convirtió en una guerra justa para los pueblos que integraron la coalición antihitleriana.

En el examen de otras leyes, rasgos, elementos y categorías de la dialéctica, Lenin nos ofrece, primero, un modelo de elaboración de los mismos en estrecho e indisoluble nexo con la política, con la resolución de los problemas prácticos, segundo, un modelo de ostensión del nexo de cada rasgo, categoría y ley con la ley de la unidad y la lucha de los contrarios, con el núcleo de la dialéctica.

Lenin, a propósito de la dialéctica como teoría y método del conocimiento. Antítesis entre dialéctica y sofística

La dialéctica es la ciencia, no sólo del mundo exterior, sino también del conocimiento humano. Sus leyes son leyes comunes para el mundo material y para el mundo espiritual; justamente por ello rige como teoría científica y método de conocimiento. Este aspecto de la dialéctica también se desarrolla en las obras leninianas del período estudiado. Lenin fundamenta la proposición relativa a la unidad de la dialéctica,

---

[39] V. I. Lenin. *Sobre el folleto de Junius. O. C.*, t. 30, pág. 5.

la gnoseología y la lógica, y elabora la lógica dialéctica en lucha contra la sofística de los oportunistas.

La correlación entre dialéctica, gnoseología y lógica es la correlación entre los distintos aspectos del materialismo dialéctico. La gnoseología es la ciencia que trata de la relación de la conciencia con el mundo objetivo, del conocimiento del mundo por el hombre. La dialéctica es interiormente inherente al objeto de esta ciencia: el proceso del conocimiento. "...La dialéctica es, en general, inherente a todo el conocimiento del hombre"[40], observa Lenin. Por lo tanto, la gnoseología, la ciencia que estudia ese proceso espontáneamente dialéctico, sólo puede adquirir un carácter auténticamente científico mediante una aplicación consciente de la dialéctica materialista. Por ello, según Lenin, la dialéctica "engloba lo que hoy se llama teoría del conocimiento o gnoseología, ciencia que debe enfocar también históricamente su objeto, investigando y sintetizando los orígenes y el desarrollo del conocimiento y el paso del no conocimiento al conocimiento"[41].

La lógica investiga las formas del pensamiento abstracto: los conceptos, los juicios, las deducciones. La lógica formal clásica creada ya por Aristóteles juzga nuestros conceptos inalterables, inmóviles, lo que, dentro de ciertos límites, no sólo es admisible, sino necesario, ya que las cosas y los fenómenos reflejados en los conceptos poseen una determinación cualitativa, cierta estabilidad. Ahora bien, para analizar de un modo más profundo la naturaleza y la vida social es preciso poner al descubierto la concatenación universal de los fenómenos, su carácter contradictorio y movimiento incesante, la transformación de unos en otros. En suma, la lógica debe partir de la dialéctica objetiva de los procesos del mundo real y poner al pensamiento en concordancia con ellos. Esto significa que nuestros conceptos, juicios, etc. también "deben ser tallados, trabajados, flexibles, móviles, relativos, mutuamente vinculados, unidos en opuestos...[42]. Tal es el requisito fundamental de

---

[40] V. I. Lenin. *En torno a la dialéctica. O. C.*, t. 29, pág. 321.

[41] V. I. Lenin: *Carlos Marx. O. C.*, t. 26, pág. 55.

[42] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica". O. C.*, t. 29, pág. 131.

la lógica dialéctica, requisito que se desprende directamente de la dialéctica; ésta, como ciencia del pensamiento abstracto, es una y la misma cosa que la lógica dialéctica.

Al analizar el método de Marx, Lenin expresa del siguiente modo la idea de la unidad de estos tres aspectos de la filosofía: "En *El Capital*, Marx, aplicó a una sola ciencia la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo (no hacen falta tres palabras: es una y la misma cosa)..."[43] En efecto, como métodos del conocimiento racional, en este caso del conocimiento de la vida económica de la sociedad capitalista, la dialéctica, la teoría del conocimiento y la lógica coinciden. Esta coincidencia, empero, no es identidad completa, absoluta. De hecho la dialéctica incluye en sí misma la lógica dialéctica, pero no se reduce a ella, ya que su objeto no es sólo nuestro pensamiento, sino también el mundo objetivo. Por otra parte, la lógica no es únicamente la lógica dialéctica, es también la lógica formal, tanto la tradicional como la moderna, la matemática. En consecuencia, la identidad entre dialéctica y lógica puede ser entendida exclusivamente como identidad dialéctica, como coincidencia *relativa*.

Lo mismo sucede con la correlación entre dialéctica y teoría del conocimiento. La dialéctica engloba la teoría del conocimiento: el proceso de conocimiento no puede ser comprendido acertadamente sin un enfoque dialéctico del mismo, ya que las leyes generales de la dialéctica son al mismo tiempo las leyes del conocimiento. Por otra parte, la teoría marxista del conocimiento tiene su objeto específico y se apoya por igual en la dialéctica como teoría del desarrollo y en el materialismo como teoría que fundamenta el carácter primario de la materia respecto de la conciencia. Por lo tanto, también en este aspecto se debe entender la unidad entre dialéctica, lógica y teoría del conocimiento como coincidencia *relativa* de estos aspectos del materialismo dialéctico.

La aplicación de la dialéctica a la teoría del conocimiento es para Lenin la distinción más importante del materialismo dialéctico respecto de todas las formas históricas anteriores del materialismo. Lenin ofrece un notable ejemplo de este método

---

[43] V. I. Lenin. *Obras de la dialéctica (lógica) de Hegel. O. C.*, t. 29, pág. 301.

al desarrollar la tesis de las *raíces gnoseológicas del idealismo y la religión.* Los viejos materialistas (y, en ocasiones, algunos marxistas) propenden a rechazar sin más los razonamientos de los idealistas, sin analizar el origen de sus equivocadas ideas acerca de la relación entre el ser y el pensar. Lenin enseña a discernir las causas sociales y gnoseológicas que engendran las concepciones erróneas (entre ellas, las filosóficas). La crítica del idealismo y la religión será incompleta si no tiene en cuenta las raíces gnoseológicas de estas concepciones, raíces que brotan de la complejidad y la contrariedad del proceso del conocimiento. "El idealismo filosófico, desde el punto de vista del materialismo tosco, simple, metafísico —dice Lenin—, es *sólo* una tontería. Por el contrario, desde el punto de vista del materialismo *dialéctico,* el idealismo filosófico es un desarrollo (abultamiento, hinchazón) *unilateral,* exagerado... de uno de los pequeños rasgos, de uno de los aspectos, de una de las facetas del conocimiento en algo absoluto *separado* de la materia, de la naturaleza, en algo divinizado" [44]. Por ejemplo, Lenin ve en el abultamiento del aspecto del proceso del conocimiento como es el pensamiento abstracto y en el desdén por la experiencia y la práctica sensoriales el error gnoseológico que conduce al idealismo de Platón, de Kant, de Hegel. El idealismo primitivo, dice Lenin, identifica el *concepto general,* la idea, con la criatura *individual.* Esto parece absurdo, disparatadamente necio. Pero del mismo modo procede el idealismo filosófico, incluido el de Kant y el de Hegel. "La dicotomía del conocimiento humano y la *posibilidad* del idealismo (=religión) *están dadas* ya —dice Lenin— en la **primera** abstracción **elemental**..." [45]

Lenin relaciona las raíces *gnoseológicas* del idealismo y la religión con sus raíces clasistas, señalando que el interés *clasista* de las fuerzas sociales dominantes cimenta el error teórico. Las ideas de Lenin sobre las raíces gnoseológicas y clasistas del idealismo constituyen una elaboración ulterior del principio del partidismo en filosofía.

---

[44] V. I. Lenin. *En torno a la dialéctica. O. C.,* t. 29, pág. 322.

[45] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Aristóteles "Metafísica". O.C.,* t. 29, pág. 330.

Las nuevas circunstancias históricas determinaron la orientación fundamental de la elaboración leniniana de la dialéctica como método de pensamiento y conocimiento. En su lucha contra el modo metafísico de pensar, Marx y Engels indican con énfasis crítico el hecho de que la representación metafísica atribuye a los conceptos un carácter anquilosado, inalterable. Como Marx y Engels, Lenin insiste en la flexibilidad de los conceptos, y en ella ve la distinción esencial entre la lógica dialéctica y la lógica formal. "Multilateral y universal flexibilidad de los conceptos, una flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios: tal es la esencia del asunto..."[46]

La metafísica del siglo XX, que incorporaba de modo deformado algunos elementos de la dialéctica a su análisis del desarrollo de la naturaleza y la sociedad, también siguió esta tendencia en la esfera del pensamiento teórico. Los adversarios del marxismo acostumbran ya a reconocer la flexibilidad, la fluidez y la transición recíproca de unos conceptos a otros, con lo que parecen "aceptar" la demanda cardinal del método dialéctico. De ahí que Lenin, cuando impugna las corrientes metafísicas modernas, combata principalmente el *eclectismo* y la *sofística* de los ideólogos de la burguesía imperialista, mostrando que existe un profundo abismo entre la dialéctica marxista y la de sus adversarios, un abismo abierto por el carácter antitético de materialismo e idealismo. Tanto la dialéctica marxista como la sofística admiten la flexibilidad de los conceptos. Pero la primera resuelve de forma materialista el problema de la relación de nuestros conceptos con la realidad; la segunda lo resuelve al modo idealista subjetivo. Según Lenin, la flexibilidad de los conceptos, subjetivamente aplicada, es igual a eclectismo y sofística. "La flexibilidad, aplicada *objetivamente*, es decir, si refleja la multilateralidad del proceso material y su unidad, es la dialéctica, es el reflejo correcto del eterno desarrollo del mundo"[47].

Lenin aplicó esta tesis a la política en su lucha contra los socialchovinistas en torno al problema del carácter de la

---

[46] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica". O. C.*, t. 29, pág. 99.

[47] Ibídem.

primera guerra mundial. La guerra era para Lenin la continuación de la política imperialista de las clases dominantes de las principales potencias capitalistas y, por lo tanto, la definió como guerra anexionista, imperialista, por ambas partes beligerantes. En los artículos *Bajo el pabellón ajeno, La bancarrota de la II Internacional* y *Los sofismas de los socialchovinistas* denuncia las "teorías" esgrimidas para apoyar en la guerra a la burguesía "propia".

Uno de los sofismas básicos de los socialchovinistas, "respaldado" con citas de Marx y Engels, consistía en argüir, con olvido de la perspectiva inmediata de una revolución socialista, que lo único "práctico" en aquellos momentos era dilucidar cuál de los dos bloques imperialistas vencería y qué victoria sería la más deseable. Y se remitían a Marx, que había hecho preguntas semejantes a propósito de las guerras del siglo XIX. Los socialchovinistas alemanes, por un lado, y los rusos y franceses, por otro, contestaban de modo diametralmente opuesto. "El sofisma de estos razonamientos —escribió Lenin— consiste en que se sustituye un período de la historia pasado ya hace mucho por el período presente"[48]. Marx se preguntaba, en efecto, "qué victoria burguesa era más deseable", pero lo hacía en el período en que las guerras que se libraban en Europa tenían fines históricamente progresistas, contra el ordenamiento feudal, por la unificación estatal de las naciones burguesas en vías de formación, por la liberación nacional, etc. La guerra imperialista comenzada en 1914 perseguía fines completamente distintos, fines anexionistas. Los oportunistas manejaban conceptos que el marxismo había elaborado para circunstancias históricas *anteriores* y que reflejaban fielmente estas circunstancias, trasladándolos de modo mecánico a condiciones *totalmente distintas*. Era una aplicación *subjetiva* de los conceptos, una flexibilidad subjetiva del pensamiento.

Otra socorrida tesis de los sofistas para justificar la guerra, expresada con particular relieve por Plejánov, era la siguiente: "Nos han agredido, nosotros nos defendemos". Este alegato repetía la versión de la propaganda oficial, que hablaba de los

---

[48] V. I. Lenin. *Los sofismas de los socialchovinistas*. *O. C.*, t. 26, pág. 184.

fines imperialistas del enemigo, pero silenciaba los fines análogos de las clases gobernantes del propio país. Era un razonamiento que adolecía de unilateralidad: captaba el aspecto de la contradicción imperialista que resultaba "cómodo" y silenciaba el "incómodo". Los argumentos lógicos que se apoyan en un aspecto de la realidad captado arbitrariamente no demuestran nada. Lenin observa que ya Hegel decía con razón que para todo lo que hay en este mundo se pueden encontrar "argumentos". Frente a la sofística, con su enfoque *unilateral* y *subjetivo*, la dialéctica recaba un enfoque *objetivo* y *multilateral* de la realidad.

Aplicando la dialéctica a la solución de los problemas políticos prácticos más importantes y en la lucha contra los oportunistas, Lenin enriqueció y elaboró la dialéctica marxista como ciencia del desarrollo y como método de pensamiento.

3. La novísima revolución en las ciencias naturales y su análisis filosófico en la obra de Lenin "Materialismo y empiriocriticismo"

Se inicia la revolución en las ciencias naturales

A finales del siglo XIX y principios del XX da comienzo una revolución en las ciencias naturales. Esta revolución tiene una repercusión filosófica fundamental, pues modifica el panorama del mundo y proporciona nuevas ideas acerca de los caminos que conducen a su conocimiento y transformación por el hombre.

La genialidad de Lenin consistió en que tan sólo transcurridos diez años desde que se habían efectuado una serie de formidables descubrimientos en el terreno de la física (el electrón, la radiactividad, los rayos de Roentgen, etc.), supo dar respuesta a los importantísimos interrogantes filosóficos que planteaba a la filosofía científica la revolución en las ciencias

naturales. Estas conclusiones son enormemente significativas incluso en la actualidad.

Para Lenin, una de las tareas fundamentales que se propone en su libro *Materialismo y empiriocriticismo* es poner al descubierto el nexo del machismo con una corriente concreta de la física del siglo XX, al tiempo que mostrar la inconsistencia de las pretensiones del empiriocriticismo de presentarse como la "filosofía de la ciencia natural moderna".

Lenin acerca de la crisis en la física y los caminos para superarla

El machismo estaba relacionado con una determinada tendencia de la física de comienzos del siglo XX, entre cuyos representantes se hallan el propio Ernst Mach, Henri Poincaré, Pierre Duhem, Wilhelm Ostwald y otros científicos. Lenin caracterizó certeramente esta escuela de "idealismo físico"; para él, la *crisis de la física* era una epidemia idealista que se propagó entre parte de los físicos. "La *esencia* de la crisis de la física contemporánea —escribió Lenin— consiste en que se han desquiciado las viejas leyes y los principios fundamentales, en que se repudia la realidad objetiva existente fuera de la conciencia, es decir, en que se sustituye el materialismo por el idealismo y el agnosticismo" [49]. De esta suerte, la crisis en la física había que entenderla ante todo como crisis de sus *bases filosóficas.* La discordancia entre el carácter dialéctico de los procesos de la naturaleza descubiertos por la física contemporánea y la envejecida concepción metafísica de la naturaleza era el terreno en que había nacido y del que se alimentaba el "idealismo físico" de comienzos del siglo XX. Concretando esta tesis general, Lenin indica dos causas *gnoseológicas* que condicionan *directamente* la aparición del "idealismo físico" de aquel período.

La primera era la *matematización* de la física teórica. Ya a principios del siglo XX habían comenzado a aplicarse ampliamente las ecuaciones diferenciales en la mecánica teórica. El descubrimiento de la ley de la conservación y transformación

---

[49] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, págs. 272-273.

de la energía sentó las bases de la termodinámica, importantísima esfera de la física teórica. Sin entrar en el mecanismo interno de tal o cual proceso (que puede ser, por lo demás, desconocido), la termodinámica, partiendo de las leyes de la conservación de la energía, del aumento de la entropía, etc. puede hacer algunas predicciones exactas sobre la futura evolución del mismo. Fueron precisamente los éxitos de la termodinámica los que dieron vida a una variedad de "idealismo físico", el "energetismo" de Ostwald.

El desarrollo de la teoría del electromagnetismo durante el último tercio del siglo XIX extendió la utilización de los sistemas de ecuaciones diferenciales y la introducción en la física teórica de un aparato matemático más complejo aún y vinculado con la experiencia por vía más mediata.

El creciente empleo de las matemáticas en la física es un índice irrefutable de su progreso: las matemáticas amplían de forma gigantesca las posibilidades de conocimiento de las leyes de la naturaleza, el marco de la previsión científica. No obstante, este progreso envuelve cierto riesgo, en particular para los especialistas en la aplicación de las matemáticas a la física. Los científicos empiezan a creer que su misión no es reflejar un proceso real, sino inventar un esquema matemático "cómodo" que "describa" del modo más sencillo posible el conjunto de los datos experimentales disponibles. Por ejemplo, Ostwald, Mach y algunos otros científicos negaban a finales del siglo XIX la existencia de los átomos porque en termodinámica se podían confeccionar sistemas de ecuaciones diferenciales sin acudir a representaciones atomistas. "Los grandes avances de las ciencias naturales —escribió Lenin— y la aproximación a elementos homogéneos y simples de la materia que tienen leyes de movimiento susceptibles de transcripción matemática hacen olvidar la materia a los matemáticos. "La materia desaparece", quedan sólo ecuaciones. En esta nueva etapa de desarrollo renace, creyérase que de manera nueva, la vieja idea kantiana de que la razón dicta las leyes a la naturaleza"[50].

La segunda causa condicionante del "idealismo físico" fue el cambio fundamental operado en la física de finales del siglo

[50] Ibídem, pág. 326.

XIX y principios del XX y la difusión subsiguiente de las ideas del *relativismo.* Los cambios radicales en las concepciones físicas obedecían ante todo al desarrollo de dos de sus ramas: la teoría de los procesos electromagnéticos y la atomística. Hasta fines del siglo XIX, los físicos estaban convencidos de que la mecánica clásica de Galileo y Newton tenía valor universal. Durante largo tiempo la consideraron aplicable por entero no sólo a los cuerpos corrientes, sino también a la electricidad y al éter, fluido hipotético, medio ingrávido y continuo, transmisor de la interacción eléctrica y magnética entre los cuerpos. La física del siglo XIX creía que, tarde o temprano, todos los procesos de la naturaleza podrían ser reducidos a la interacción mecánica de partículas ínfimas tales como los átomos, las partículas del éter, etc.

La hipótesis del éter mecánico tuvo que desecharse a finales del siglo XIX, siendo sustituida por la idea del campo electromagnético. Resultó que los fenómenos tan diferentes a primera vista como la luz visible, las ondas de radio y los rayos de Roentgen, descubiertos en los umbrales del siglo XX son oscilaciones del campo electromagnético. Se descubrieron propiedades inesperadas de este campo. Los experimentos de Lébedev confirmaron la previsión teórica acerca de la presión de la luz; quedaba demostrado así que el campo electromagnético tiene masa. También se derrumbó la unilateral concepción de la continuidad del campo. En 1900, para explicar el proceso de radiación, Planck introdujo la idea de la propagación de la luz en fracciones determinadas, los cuantos, es decir, de la *discontinuidad* junto a la *continuidad* del campo. Las ideas de la mecánica clásica eran inaplicables al nuevo concepto de campo. Los precisos experimentos de Michelson, quien ya en 1881 había descubierto que los métodos ordinarios de medición de las velocidades no daban resultados satisfactorios en el caso de la luz, pusieron de manifiesto con todo relieve esta situación. Cerca de un cuarto de siglo trabajaron los físicos en busca de una explicación para este hecho "peregrino". En 1905, Einstein resolvió este problema con su teoría de la relatividad restringida, al tiempo que revisaba los fundamentos de la mecánica clásica: las nociones acerca del espacio y el tiempo. La mecánica newtoniana consideraba el espacio y el tiempo

absolutos, independientes del movimiento del cuerpo y recíprocamente disociados. En la explicación de los procesos electromagnéticos, la teoría de la relatividad llegó a otra conclusión, que por su alcance transcendía ampliamente los límites de la electrodinámica. A saber, espacio y tiempo se hallan en relación mutua y son relativos —en el sentido de que dependen del movimiento recíproco de los cuerpos (pero no en tanto que dependan de la conciencia del hombre).

Vemos, pues, que el desarrollo de la teoría del electromagnetismo y el de la teoría de la relatividad dieron al traste con la idea de la universalidad de las leyes de la mecánica, con el cuadro mecánico del mundo.

Por otro lado, apenas extinguida la oposición de los científicos conservadores que negaban la realidad del átomo, el descubrimiento de la radiactividad (1896) y del electrón (1897) puso sobre el tapete el problema de la estructura interna atómica. La radiactividad probaba la presencia de colosales fuentes de energía, todavía no estudiadas dentro del átomo, al tiempo que la transmutabilidad de los elementos químicos, como por ejemplo la del radio en helio y plomo. Investigando haces de electrones se vio que la masa del electrón cambia al hacerlo la velocidad de su movimiento. Aparecen también en este momento las primeras teorías sobre el átomo, según las cuales éste, si bien en conjunto es eléctricamente neutro, está compuesto de electrones negativos y positivos. Poco después de aparecer el libro de Lenin, Rutherford demostraba que el depositario de la carga positiva del átomo no era un electrón positivo, sino el núcleo atómico. Todos estos descubrimientos estaban en flagrante contradicción con las arraigadas ideas mecanicistas de la inmutabilidad del átomo y la constancia de su masa.

La teoría electrónica de Lorentz constituyó un notable intento de síntesis entre la electrodinámica y la atomística. Esta teoría parte de la idea de que el átomo está constituido por electrones de carga positiva y negativa; puesto que todos los cuerpos se componen de átomos, dicha teoría supone que todos los fenómenos del mundo se reducen a electricidad. En este plano la teoría electrónica quiso también aclarar la naturaleza de la masa afirmando que la masa del electrón (vale

decir, la masa en general) tiene carácter totalmente electromagnético, es decir, viene determinada por la interacción entre los electrones, portadores de la carga eléctrica, y el campo electromagnético que generan con su movimiento. Dicho de otro modo, la teoría electrónica proporcionó un nuevo panorama *electromagnético* del mundo frente al panorama *mecánico* que había imperado en el siglo XIX.

El modelo electromagnético no perduró, pues no hubo forma de reducir todos los fenómenos físicos, cualitativamente diferentes, a términos de campo electromagnético. No obstante, fue una teoría que desempeñó inmenso papel en el hundimiento de la concepción mecanicista de la naturaleza.

Tenemos pues que, en poco tiempo, especialmente en el decenio anterior a la publicación de *Materialismo y empiriocriticismo*, se produjo una verdadera revolución en la física. En aquel período de ruptura de las viejas concepciones, cuando era imposible barruntar su resultado final, difícilmente podía tenerse una idea medianamente clara sobre la magnitud de la revolución en la ciencia. En períodos semejantes es fácil caer en el *relativismo*, es decir, en una negación unilateral de todos los principios anteriores como si una "hecatombe general" los barriera para dejar tan sólo de ellos un montón de "ruinas".

Si se desconoce la dialéctica, el relativismo puede conducir al idealismo, cosa que ocurrió precisamente a la mayoría de los idealistas "físicos" de principios del siglo XX. Lenin escribió lo siguiente acerca del destacado científico frances H. Poincaré: "La ruptura de los principios más fundamentales demuestra (tal es el curso de las ideas de Poincaré) que esos principios no son copias, reproducciones de la naturaleza, no son imágenes de algo exterior en relación a la conciencia del hombre, sino productos de dicha conciencia" [51].

Acabamos de apuntar las dos causas esenciales del "idealismo físico", cuyas raíces se hunden en el desarrollo de la propia física. En otras condiciones sociales, estas causas podrían haber dado pie a tales o cuales errores en unos u otros científicos, pero no a la aparición de la escuela del "idealismo físico", a la crisis de la física.

---

[51] Ibídem, pág. 267.

Cuando la física llegó hasta la profundidad de la materia, donde era ya imposible desechar el carácter dialéctico de los procesos de la naturaleza, el viejo materialismo *mecanicista* y *metafísico* que se había venido manifestando como base filosófica del desarrollo de la física entró en contradicción con los nuevos hechos y representaciones. Esta contradicción sólo podía resolverse si los físicos aceptaban el materialismo *dialéctico*, que por entonces contaba ya con más de medio siglo de existencia. El materialismo dialéctico ofrecía la salida a las dificultades en que se hallaba la física a principios del siglo XX sin dejar lugar a interpretación idealista de sus problemas filosóficos.

Pero para los físicos de aquellos tiempos, educados en una concepción burguesa del mundo, la dialéctica marxista era un arcano. A comienzos del siglo XX (como en el siglo XIX), los físicos seguían profesando, en su abrumadora mayoría, concepciones materialistas. Figuras tan eminentes como Boltzmann, Planck, Langevin, Thomson, Umov, Lébedev y otros muchos combatían el "idealismo físico" y postulaban una comprensión materialista de la naturaleza y de la misma física como ciencia que refleja el mundo existente y cuyas teorías ostentan significación de verdades objetivas. Empero, el materialismo de los físicos de aquellos tiempos era un materialismo metafísico y en la mayoría de ellos, además, materialismo espontáneo, por cuanto no lo relacionaban conscientemente con el materialismo como corriente filosófica. Una buena parte de los físicos, de los biólogos, etc., siendo como eran materialistas, lo silenciaban "vergonzantemente" y se nominaban "agnósticos", "positivistas", etc. Analizando las concepciones del físico inglés Rickert, que combatía el "idealismo físico" aunque incurriendo en errores, Lenin llegó a la conclusión de que lo *único* que le faltaba a este científico era el conocimiento del materialismo dialéctico.

En un período de grandiosos cambios en los fundamentos de las concepciones físicas, existía sin duda la *posibilidad* de incurrir en idealismo, posibilidad que se tornó *realidad* para el grupo de físicos que hemos mencionado a causa de su desconocimiento del materialismo dialéctico. Pero, a su vez, esta ignorancia se debía totalmente a las condiciones sociales.

"...Todo el ambiente en que viven estos hombres —escribió Lenin— los aparta de Marx y Engels y los lanza a los brazos de la trivial filosofía oficial" [52].

Lenin expresó la firme seguridad de que la crisis de la física sería un fenómeno transitorio, como toda enfermedad, de que "el espíritu materialista fundamental de la física, así como de todas las ciencias naturales contemporáneas saldrá victorioso de todas las crisis a condición tan sólo de que el materialismo metafísico sea obligatoriamente sustituido con el materialismo dialéctico" [53].

Lenin acerca de la llamada desaparición de la materia

Lenin no sólo proclamó la necesidad de que los naturalistas adoptaran el materialismo dialéctico, sino que analizó a fondo las cuestiones gnoseológicas que más dificultades presentaban para los físicos. Ante todo, hizo un estudio crítico de las afirmaciones de ciertos científicos según las cuales había "desaparecido" la materia, afirmaciones que servían de sostén al idealismo "físico" y a otras corrientes idealistas en sus intentos de "refutar" una vez más el materialismo.

Tales intentos se movían en dos líneas. En primer lugar, ciertos naturalistas poco versados en filosofía partían de la teoría electrónica para emitir esta absurda afirmación. En el siglo XIX los físicos hablan comúnmente de tres tipos de cuerpos reales: la "materia ponderable", la electricidad y el éter. La teoría electrónica redujo la "materia ponderable" a electricidad. El nuevo sistema, dice, por ejemplo, el físico italiano Augusto Righi, se limita a colocar la electricidad en el lugar de la materia.

Lenin denuncia los intentos machistas de "sacar partido" de semejantes afirmaciones: "Cuando los físicos dicen: "la materia desaparece", con ello quieren decir que las ciencias naturales reducían hasta ahora todas sus investigaciones del

---

[52] ibídem, pág. 279.
[53] Ibídem, pág. 324.

mundo físico a estas tres nociones finales: la materia, la electricidad y el éter; pero ahora quedan *sólo* las dos últimas, porque la materia se puede reducir a la electricidad...[54] Cuando se empezó a contemplar el éter como campo electromagnético, los tres tipos tradicionales de cuerpos integrantes del "cuadro electromagnético del universo" quedaron reducidos a uno, que a menudo se siguió llamando electricidad. Pero la materia en el sentido filosófico y la materia como designación de los "cuerpos ponderables", es decir, de uno de los tipos de la realidad física, son conceptos completamente distintos. Y Righi y otros físicos empleaban el término "materia" precisamente para significar un determinado *tipo* de la misma.

Lenin aclara lo que verdaderamente significa la afirmación de que la "materia ha desaparecido". Escribe que "las frases: "la materia desaparece", "la materia se reduce a electricidad", etc., no son más que una expresión ineficaz desde el punto de vista gnoseológico de la verdad de que se logra descubrir nuevas formas de la materia, nuevas formas del movimiento material, reducir las viejas formas a estas nuevas, etc."[55].

Así pues, el uso incorrecto del concepto de "materia" motivó que, a principios de nuestros siglo, algunos físicos confundieran el problema de los diferentes tipos de materia y su estructura, concerniente a la física, con el problema filosófico de la relación entre la conciencia y la materia. Lenin deshizo este "embrollo" subrayando que "la *única* "propiedad" de la materia, con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia"[56].

La otra dirección que tomaron los ataques al concepto de materia y al materialismo estaba vinculada con el "energetismo", una de las corrientes dentro del "idealismo físico". El científico alemán Ostwald, creador del "energetismo", pretendía "eliminar la confrontación" entre materia y espíritu reduciéndolos a un *tercer* principio, el de la energía. Ostwald

---

[54] Ibídem, págs. 274-275.
[55] Ibídem, pág. 332.
[56] Ibídem, pág. 275.

puso con absoluta claridad su finalidad: "Construir una concepción del mundo valiéndonos exclusivamente del material energético y prescindiendo del concepto de materia" [57]. Es decir, postulaba el *movimiento* sin su portador material, la *materia*, y no puede sorprendernos que, al igual que Mach, se alineara entre los oscurantistas que a finales del XIX combatían la teoría atómico-molecular alegando que átomos y moléculas no eran más que una "hipótesis cómoda".

La mayoría de físicos y químicos no apoyaron las pretensiones del "energetismo", viendo en ellas, y con razón, un atentado a las bases materialistas de las ciencias naturales. Los físicos que profesaban conscientemente el materialismo —Boltzmann en Austria, Fitzgerald en Inglaterra, Stolétov en Rusia, y otros muchos— impugnaron las concepciones idealistas de Ostwald y Mach.

Lenin critica el "energetismo" en un párrafo especial de su libro, el que lleva por título "¿Es concebible el movimiento sin materia?" Disociar el movimiento de la materia conduce a los partidarios del "energetismo" a establecer una separación entre pensamiento y realidad objetiva. En efecto, la energía es una medida determinada del movimiento. Si se subsumen los conceptos de materia y espíritu, como hace Ostwald, bajo el concepto de energía, o (lo que es lo mismo) de movimiento, se debe llegar a la conclusión lógica de que "el universo es el movimiento". Ahora bien, en tal caso *¿qué* es lo que se mueve?, pregunta Lenin a los partidarios del "energetismo". Si la materia desaparece diluyéndose en la energía, ¿acaso lo que se mueve es el pensamiento? "¡...Si con la desaparición de la materia ha desaparecido también el pensamiento, si con la desaparición del cerebro y del sistema nervioso han desaparecido también las representaciones y las sensaciones, entonces eso quiere decir que ha desaparecido todo, que ha desaparecido también el razonamiento de ustedes, en tanto que modelito de "pensamiento" (o de falta de pensamiento), cualquiera que sea! Mas si perdura, si suponen que el pensamiento (la representación, la sensación, etc.) no ha desaparecido con la desaparición de la materia, eso quiere decir que ustedes

---

[57] W. Ostwald. *Filosofía de la naturaleza*. Moscú, 1902, págs. 122-123.

adoptan a escondidas el punto de vista del idealismo filosófico" [58].

Crítica de Lenin al "idealismo físico" en los problemas de causalidad, espacio y tiempo

Lenin lleva a cabo un análisis crítico de los intentos del "idealismo físico" de utilizar los novísimos datos de la física para introducir subrepticiamente concepciones idealistas en los problemas de causalidad y ley, espacio y tiempo. En estas cuestiones, idealistas y agnósticos de toda índole impugnaban con rara unanimidad al materialismo, ya que si en punto a la existencia de las cosas fuera de la conciencia hay una diferencia esencial entre las variedades kantiana y humista del agnosticismo, dichas líneas filosóficas se muestran plenamente de acuerdo en que espacio, tiempo y causalidad son "aportados" al mundo por la conciencia humana.

Ernst Mach, a la sazón lider del "idealismo físico", afirmaba que la causalidad era un concepto "envejecido", "metafísico", toda vez que la representación matemática de la *dependencia funcional* había penetrado en física. En efecto, dentro de la física de comienzos de siglo la representación mecanicista de la causalidad iba cediendo terreno a una comprensión más plena y dialéctica de la misma; causa y efecto se interaccionan y, en consecuencia, el concepto matemático de función permite reflejar de modo más preciso la mutua influencia real entre los cuerpos.

Para Mach la crítica de la comprensión mecanicista, simplista, de la causalidad era un simple pretexto para intentar rebatir su carácter *objetivo* e introducir subrepticiamente la idea de que es la razón humana la que la introduce en el mundo de los fenómenos. Del mismo modo, Poincaré llamaba "símbolos" a las leyes de la ciencia, "convencionalismo" que inventa el hombre para su "comodidad", para "armonizar" su experiencia, es decir, sus sensaciones.

[58] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 283.

Cuando critica a Mach, a Poincaré y a los machistas rusos, Lenin impugna la suplantación del problema filosófico sobre la admisión o no admisión de la causalidad por el problema de una u otra formulación sobre qué sean y cómo sean los nexos causales. La ciencia, al penetrar cada vez más profundamente en la esencia de los fenómenos, nos irá descubriendo en el mundo real formas más y más complejas de los nexos causales entre los fenómenos. La relatividad de nuestras representaciones de la causalidad nos muestra que la causalidad, la necesidad, la regularidad, existen en la naturaleza independientemente de nuestra conciencia, y que encuentran en las leyes de la ciencia una expresión cada vez más precisa.

Los machistas también predicaban el subjetivismo al enfrentarse con el espacio y el tiempo. En su crítica a la caduca formulación newtoniana de un espacio y un tiempo *absolutos*, Mach llegaba a negar el tiempo *objetivo* y el espacio *objetivo*, deducía que no era el hombre con su conciencia el que se hallaba en el espacio y el tiempo, sino, al revés, que el espacio y tiempo sólo existían en la mente humana.

Lenin señala la treta que emplean los relativistas para dar solución a los aspectos filosóficos del problema del espacio y el tiempo. Utilizan, dice, la mutabilidad y relatividad de las representaciones científicas y el error del materialismo metafísico, según el cual nuestros conocimientos ostentan carácter absoluto, para atacar al materialismo en general. Las representaciones del espacio y el tiempo, justamente en un período en que se configura en la conciencia de los científicos la teoría de la relatividad, se veían sometidas a una ruptura radical, hecho que facilitaba la tarea a los relativistas.

Lenin nos muestra la inconsistencia de este análisis: "La mutabilidad de las representaciones humanas sobre el espacio y el tiempo no refuta la realidad objetiva de uno y otro, así como tampoco refuta la del mundo exterior la mutabilidad de los conocimientos científicos sobre la estructura y las formas del movimiento de la materia" [59].

---

[59] Ibídem, págs. 181-182.

Lenin acerca de la inagotabilidad de la materia

Un notable ejemplo de generalización filosófica de los progresos de las ciencias naturales es la idea leniniana de la inagotabilidad del recién descubierto electrón. El descubrimiento del electrón destruyó la representación metafísica de los átomos como "últimas", indivisibles, pero fueron muchos científicos proclives al pensamiento metafísico que proclamaban ahora ya no al átomo, sino al electrón, como partícula "última" por fin hallada. Frente a esta tendencia, Lenin emite la idea de la *infinitud de la materia en profundidad*: "...la naturaleza es infinita, como infinita es la más pequeña de sus partículas (incluido el electrón)", "el electrón es tan *inagotable* como el átomo, la naturaleza es infinita..."[60].

El progreso de la ciencia demostró brillantemente toda la profundidad y precisión de esta tesis. El descubrimiento de decenas de partículas "elementales", de sus múltiples propiedades y de sus transformaciones recíprocas, confirma palmariamente la idea leniniana de la inagotabilidad de la materia en profundidad.

En *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin contestó a muy importantes interrogantes filosóficos planteados por los avances de la física de principios del siglo XX, y con ello demostró que desde la perspectiva del materialismo dialéctico existe plena posibilidad de superar las dificultades filosóficas que aparecen en el progreso de las ciencias naturales contemporáneas.

4. Aportación de Lenin a la defensa y al desarrollo del materialismo histórico

El impetuoso desarrollo de los procesos sociales en la época del imperialismo, el endurecimiento de los enfrentamientos clasistas, la primera revolución rusa, los acontecimientos

[60] Ibídem, págs. 330, 277.

revolucionarios en otros países y la guerra mundial de 1914-1918, plantearon a los marxistas la tarea de elaborar con enfoque creador los nuevos, complejos y difíciles problemas del desarrollo social. Las leyes fundamentales del capitalismo siguen rigiendo bajo el imperialismo, pero adquieren un carácter específico. La desigualidad del desarrollo económico y político en las condiciones del capitalismo monopolista da lugar a agudos conflictos sociales y políticos. Las nuevas formas de la lucha de clases, los cambios de correlación entre las mismas y la intensificación del movimiento de liberación nacional en las colonias y países dependientes plantean de un nuevo modo las cuestiones relativas al carácter y a las fuerzas propulsoras de la revolución y al Estado. La contienda ideológica se agudiza y cobra significación cada vez mayor.

Para determinar correctamente las tareas de la clase obrera y de su partido revolucionario en la lucha por el triunfo del socialismo, los marxistas tenían que presentar una explicación científica del desarrollo social en la nueva época. Esta tarea la llevaron a cabo Lenin y sus colaboradores.

Los ideólogos de la burguesía y los revisionistas multiplicaron sus ataques contra el materialismo histórico, siendo especialmente peligrosa la acción del revisionismo filosófico. Lenin escribió a este propósito: "Una falsificación cada vez más sutil del marxismo y un disfraz cada vez más sutil de doctrinas antimaterialistas con indumentario de marxismo: eso es lo que caracteriza al revisionismo moderno en economía política como en los problemas de táctica y en la filosofía en general, lo mismo en gnoseología que en sociología"[61]. Los populistas liberales, los "marxistas legales", los economistas, los mencheviques y los oportunistas de la II Internacional intentaban, en pos de los sociólogos burgueses, desvirtuar de raíz la comprensión materialista de la historia y suplantarla por diversas teorías idealistas. Identificaban el ser social y la conciencia social, negaban las leyes sociales objetivas, las contradicciones y la lucha entre clases, etc.

---

[61] Ibídem, pág. 351.

La unidad del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. El carácter objetivo de las leyes sociales

En la polémica con los populistas liberales y los revisionistas de diversos matices, Lenin elaboró de forma creadora el problema del vínculo inescindible entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. "El materialismo en general —dice Lenin— reconoce que el ser real (la materia) es objetivo e independiente de la conciencia, de las sensaciones, de la experiencia, etc. de la humanidad. El materialismo histórico reconoce que el ser social es independiente de la conciencia social de la humanidad. La conciencia, tanto allí como aquí, no es más que un reflejo del ser, en el mejor de los casos su reflejo aproximadamente exacto (adecuado, ideal en cuanto a exactitud). No se puede arrancar ninguna premisa fundamental, ninguna parte esencial a esta filosofía del marxismo, fundida en acero de una sola pieza, sin apartarse de la verdad objetiva, sin caer en brazos de la reaccionaria mentira burguesa" [62]. Lenin defendió consecuentemente la proposición marxista de que el materialismo histórico es la extensión de los principios fundamentales del materialismo dialéctico al terreno de los fenómenos sociales. La función del materialismo histórico es el conocimiento de las leyes fundamentales de los cambios sociales, de la lógica objetiva de estos cambios, a fin de utilizar dichas leyes para la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista en sociedad socialista.

En su estudio de la relación entre el ser y la conciencia sociales, Lenin examina detalladamente la acción inversa que ejerce la última sobre aquel. La conciencia social no se limita a reflejar el ser social, sino que también participa por sí misma en el desarrollo de la sociedad. En las obras de Lenin se demuestra que, en la nueva época histórica, cada vez se acrecienta más el papel de las ideas en la vida de la sociedad.

Los populistas liberales y los revisionistas, que abordaban con perspectiva idealista la explicación del desarrollo social, negaban de hecho la existencia de leyes sociales objetivas.

---

[62] Ibídem, pág. 346.

Consideraban que la fuerza motriz de los procesos históricos eran motivos ideológicos, era la razón de individuos con pensamiento crítico, etc. Bogdánov, para quien el ser social y la conciencia social son conceptos idénticos, llegó a la conclusión de que las leyes que rigen la sociedad son producto de la conciencia de los sujetos, de su "experiencia socialmente organizada".

Al rebatir estas proposiciones, Lenin muestra el carácter objetivo de que gozan las leyes del desarrollo social. La clave que explica todos los aspectos de la vida social reside en las relaciones sociales materiales, en las leyes objetivas del desarrollo de esas relaciones.

Lenin concreta el concepto de formación económico-social, que se caracteriza por la correlación históricamente determinada entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y las interrelaciones entre base y superestructura. "El marxismo —escribió Lenin— señaló el camino para una investigación universal y completa del proceso de nacimiento, desarrollo y decadencia de las formaciones económico-sociales, examinando el *conjunto* de todas las tendencias contradictorias y concentrándolas en las condiciones, exactamente determinables, de vida y de producción de las distintas *clases* de la sociedad, eliminando el subjetivismo y la arbitrariedad en la elección de las diversas ideas "dominantes" o en su interpretación y poniendo al descubierto las *raíces* de todas las ideas y de todas las diversas tendencias manifestadas en el estado de las fuerzas materiales productivas, sin excepción alguna" [63].

Lenin muestra la endeblez de la sociología burguesa cuando trata de explicar los procesos sociales apelando únicamente a las leyes de la naturaleza inorgánica y orgánica. Los fenómenos sociales se distinguen cualitativamente de los procesos de la naturaleza, y sólo se les puede conocer estudiando las leyes que rigen la sociedad. Identificar estas leyes y las leyes de los fenómenos físicos, químicos y biológicos es algo que no tiene nada que ver con la auténtica sociología. De esos intentos de los sociólogos burgueses y revisionistas dice Lenin: "Tentativa inútil del comienzo al fin, puesto que el empleo de los

---

[63] V. I. Lenin. *Carlos Marx. O. C.*, t. 26, págs. 57-58.

conceptos de "selección", de "asimilación y desasimilación" de la energía, de balanza energética, etc., etc., a las ciencias sociales no es más que una frase vacía. En realidad, *no se puede* realizar ningúna *investigación* de los fenómenos sociales ni ofrecer esclarecimiento alguno del *método* de las ciencias sociales, recurriendo a tales conceptos. Nada más fácil que poner una etiqueta "energetista" o "sociobiológica" a fenómenos como las crisis, las revoluciones, la lucha de clases, etc., pero tampoco hay nada más estéril, ni más escolástico, ni más muerto que dicha ocupación" [64].

El papel de las masas populares y de los individuos en la historia

En la época del imperialismo, masas populares cada vez más amplias participan en la vida social. Los ideólogos y políticos de la burguesía y, tras ellos, los revisionistas, negaban rotundamente que los trabajadores desempeñaran un papel decisivo en los procesos históricos, papel que ellos adjudicaban a la minoría explotadora o a figuras destacadas que expresaban los intereses de las clases dominantes. Estas concepciones anticientíficas eran defendidas en Rusia por los teóricos de los latifundistas y la burguesía, así como los populistas liberales, los mencheviques, los socialistas revolucionarios, etc.

El marxismo es el primero en ofrecer una explicación científica del lugar y el papel que corresponden a las masas populares en el desarrollo de la sociedad. Lenin señala que las anteriores teorías históricas "en el mejor de los casos... sólo consideraban los móviles ideológicos de la actividad histórica de los hombres" y "no abarcaban precisamente las acciones de las *masas* de la población..." [65] El materialismo histórico pone al descubierto las causas, las leyes de la actividad de las amplias masas populares, de las clases.

Lenin dedicó excepcional atención a analizar el papel histórico de la clase obrera como principal fuerza social en la transformación revolucionaria del capitalismo en socialismo, y

---

[64] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 348.
[65] V. I. Lenin. *Carlos Marx. O. C.*, t. 26, pág. 57.

estableció que ese papel se acrecienta bajo el imperialismo, cuando la expansión de la industria y la concentración de ésta han alcanzado niveles particularmente elevados y cuando se crean a ritmo rápido las premisas materiales para el tránsito al socialismo. La clase obrera, señalaba Lenin, "debe ser el dirigente, mantener la hegemonía en la lucha de todo el pueblo por la revolución democrática completa, en la lucha de *todos* los trabajadores y explotados contra los opresores y explotadores. El proletariado es revolucionario sólo en la medida en que tiene conciencia de esta idea de hegemonía y la aplica" [66].

Es particularmente minucioso el análisis leniniano del desarrollo del movimiento obrero de Rusia. Cuando el centro del movimiento revolucionario mundial se desplazaba a Rusia, el proletariado ruso tuvo que afrontar tareas de particular importancia. Ya en una de sus primeras obras, *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas*, Lenin previó con genial clarividencia la acentuación de la influencia de la clase obrera de Rusia sobre el movimiento revolucionario mundial. A comienzos del siglo XX escribió: "La historia plantea hoy ante nosotros una tarea inmediata que es la *más revolucionaria* de todas las tareas *inmediatas* del proletariado de cualquier otro país. La realización de esta tarea, la demolición del más poderoso baluarte, no ya de la reacción europea, sino también (podemos decirlo hoy) de la reacción asiática, convertiría al proletariado ruso en la vanguardia del proletariado revolucionario internacional" [67]. Los acontecimientos históricos que siguieron, especialmente las revoluciones de 1905 y 1917, confirmaron por entero esta previsión científica de Lenin.

El multilateral análisis leniniano de la naturaleza clasista del proletariado, de las leyes de su desarrollo y la explicitación de su lugar y papel en la época del imperialismo es un modelo de elaboración creadora de la teoría marxista sobre el papel de las masas populares en la historia.

---

[66] V. I. Lenin. *El reformismo en el seno de la socialdemocracia rusa. O. C.*, t. 20, pág. 308.

[67] V. I. Lenin. *¿Qué hacer? O. C.*, t. 6, pág. 28.

Lenin también juzgaba primordial aclarar el papel de las ingentes masas de la pequeña burguesía, en particular de las masas trabajadoras campesinas. Para ello elaboró con todo detalle el problema relativo a la doble naturaleza social de los campesinos, a los caminos y leyes que sigue el desarrollo de la pequeña burguesía en el período imperialista, y a la lucha que lleva el proletariado para convertir a las masas trabajadoras del campesinado en su seguro aliado. Lenin subrayaba que el proletariado y su partido revolucionario apoyan por todos los medios, a vez que lo impulsan, el lado progresista de la pequeña burguesía, esforzándose por vencer la influencia negativa que ejercen las tendencias dimanantes de la propiedad privada y del elemento pequeñoburgués. La pequeña burguesía ocupa una posición intermedia entre el proletariado y la burguesía, y ella sola, por su cuenta, no está en condiciones de liberarse de la explotación. Este fin no puede alcanzarlo sino bajo la dirección de la clase obrera[68].

Lenin sometió a una circunstanciada crítica el punto de vista de Plejánov y los mencheviques sobre los campesinos, en los que, de un modo metafísico, no veían más que una fuerza reaccionaria, con lo que negaban implícitamente su alianza con la clase obrera. Al mismo tiempo criticó a los que, apartándose de una comprensión dialéctica de la naturaleza social de la pequeña burguesía, desmesuraban el empuje revolucionario de ésta y creían que era capaz de lograr de un modo independiente, aislado de la clase obrera, la transformación revolucionaria de la sociedad explotadora.

Los populistas liberales y otros seguidores de la sociología subjetiva entendían tergiversadamente la correlación entre necesidad histórica y actividad consciente del hombre, desestimando la primera y exagerando el papel de la voluntad y la acción del individuo. Lenin oponía a la metafísica de los populistas liberales la dialéctica del marxismo: "...la idea de la necesidad histórica no menoscaba en nada el papel del individuo en la historia: toda la historia se compone precisamente de acciones de individuos que son indudablemente los

---

[68] Véase V. I. Lenin. *La socialdemocracia y el gobierno provisional revolucionario. O. C.*, t. 10, págs. 13-14.

actores. La cuestión real que surge al valorar la actuación social del individuo consiste en saber cuáles son las condiciones que aseguran el éxito de esta actuación, dónde está la garantía de que esa actividad no resulte un acto individual que se hunde en un mar de actos opuestos" [69]. La teoría marxista parte de que, no sólo las figuras destacadas, sino también el común de las gentes desempeña un papel u otro en los acontecimientos históricos. El papel decisivo en la historia corresponde a las masas populares. Lenin decía que, al participar en la lucha revolucionaria, todos los trabajadores, cada uno de ellos, lleva a cabo una aportación concreta a la solución de los problemas que plantea el derrocamiento del régimen explotador y el triunfo del socialismo. "El marxismo se diferencia de todas las demás teorías socialistas por la magnífica unión de una completa serenidad científica en el análisis de la situación objetiva de las cosas y de la marcha objetiva de la evolución con el reconocimiento más decidido de la importancia de la energía revolucionaria, de la creación revolucionaria y de la iniciativa revolucionaria de las masas, así como, naturalmente, de los individuos, de los grupos, organizaciones y partidos que saben hallar y establecer relaciones con tales o cuales clases" [70].

Lenin fustigó resueltamente la infundada exageración del papel de los individuos y la rendición de culto a los mismos. Para que un dirigente del partido proletario pueda cumplir con éxito su misión es necesario, decía Lenin, que el partido ejerza una acción constante sobre sus dirigentes, que encauce toda su actividad e, incluso, que esté al corriente de sus peculiaridades individuales, de sus puntos fuertes y débiles. Al tiempo que subrayó una y otra vez que la clase obrera y su partido necesitan dirigentes prestigiosos para organizar inteligentemente la lucha de clases, para elaborar teóricamente el programa y la táctica de esa lucha, para generalizar la experiencia del movimiento revolucionario, Lenin señala que la lucha colectiva de las vanguardias obreras más conscientes de cada país y de su partido revolucionario será siempre el

---

[69] V. I. Lenin. *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas. O. C.*, t. 1, pág. 159.

[70] V. I. Lenin. *Contra el boicot. O. C.*, t. 16, pág. 23.

elemento más autorizado en la resolución de los problemas de la revolución proletaria y de la construcción socialista[71].

Las particularidades específicas y las leyes de desarrollo del imperialismo

Lenin y otros marxistas dedicaron mucha atención al estudio profundizado de la fase superior del capitalismo, analizando las causas que condicionaron el nacimiento y el desarrollo del imperialismo así como las leyes rectoras de este proceso. Sin un profundo análisis científico de estas cuestiones hubiera sido imposible determinar las tareas de la clase obrera y de su partido en las nuevas circunstancias históricas.

En *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, y en algunos otros textos, Lenin estableció que la sociedad capitalista no es un hecho permanente, sino que se desarrolla y pasa por dos etapas fundamentales: 1) el capitalismo premonopolista, 2) el imperialismo. El paso al imperialismo se efectúa por obra de leyes sociales objetivas inherentes al capitalismo. La libre competencia de la época premonopolista engendra su opuesto, el monopolio. El monopolio pasa justamente a ser uno de los rasgos distintivos de la nueva fase del capitalismo.

Lenin puso al descubierto la dialéctica del desarrollo del imperialismo. Una de las leyes fundamentales del imperialismo es el endurecimiento de la contradicción entre el carácter social de la producción y la forma privada de apropiación. "El capitalismo, en su fase imperialista —escribió Lenin—, conduce de lleno a la socialización de la producción en sus más variados aspectos, arrastra, por decirlo así, a los capitalistas, en contra de su voluntad y conciencia, a un cierto nuevo régimen social, de transición entre la absoluta libertad de competencia y la socialización completa"[72]. Esta contradicción, como las demás, no puede ser resuelta en las condiciones del imperialismo. Estas contradicciones sólo encuentran solución en el

---

[71] Véase V. I. Lenin. *Prefacio a la versión rusa del folleto de C. Kautsky "Las fuerzas motrices y las perspectivas de la revolución rusa"*. *O. C.*, t. 14, pág. 226.

[72] V. I. Lenin. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. *O. C.*, t. 27, págs. 320-321.

proceso de transformación revolucionaria del capitalismo en socialismo.

Lenin sometió a crítica las concepciones anticientíficas acerca de las peculiaridades y leyes del imperialismo que habían formulado los sociólogos burgueses y los revisionistas. Kautsky, por ejemplo, enfocaba de modo metafísico la definición del imperialismo, y no apreciaba la dialéctica de la interconexión de todos sus rasgos fundamentales. Así, reducía la esencia del imperialismo a la tendencia de las naciones industriales a anexionarse países y regiones agrarios.

El imperialismo engendró fenómenos sociales tan peligrosos como las guerras anexionistas, imperialistas. Los oportunistas de la II Internacional postularon una serie de concepciones "teóricas" para justificar las guerras imperialistas. Bajo diversos pretextos consideraban justa la guerra de sus gobiernos. Afirmaban que la victoria en la guerra proporcionaría un desarrollo más rápido del capitalismo, lo que a su vez aproximaría el socialismo. Por eso, decían los socialchovinistas, la clase obrera de cada país está interesada en la victoria de "su" gobierno. Al desenmascarar el socialchovinismo, Lenin mostró la precariedad de tal enfoque en el estudio de las causas y el carácter de las guerras. Para definir el carácter de una guerra es necesario examinar la política de los Estados antes de que ésta estalle, pues toda guerra es la continuación de dicha política por otros medios. Lenin escribió: "Si la política era imperialista, es decir, defendía los intereses del capital financiero, expoliaba y oprimía a las colonias y países ajenos, la guerra dimanante de esa política será una guerra imperialista. Si la política era de liberación nacional, es decir, si expresaba el movimiento masivo contra la opresión nacional, la guerra dimanante de esa política será una guerra de liberación nacional" [73].

La primera conflagración mundial fue una guerra injusta, imperialista, por ambas partes. Por ello Lenin consideraba que la única consigna acertada era la de combatir a los gobiernos imperialistas, la de convertir la guerra imperialista en guerra

---

[73] V. I. Lenin. *Sobre la caricatura del marxismo y el "economismo imperialista"*. *O. C.*, t. 30, págs. 82-83.

civil. Lenin estableció una distinción cualitativa cardinal entre las guerras imperialistas, injustas, y las guerras progresistas, justas. Son guerras justas la lucha armada del proletariado, de las masas trabajadoras contra los explotadores, y las guerras de liberación nacional.

La teoría leniniana de la revolución socialista

Lenin demostró en sus obras que el desarrollo y endurecimiento de las contradicciones del imperialismo —interiores (crisis económicas, desempleo, intensificación de la lucha de clases y de liberación nacional) y exteriores (exacerbación de la lucha competitiva entre las agrupaciones monopolistas internacionales, guerras, etc.)— tienen como consecuencia lógica la revolución democrático-burguesa y también la revolución socialista. De aquí partió para elaborar una teoría articulada de los distintos tipos de revolución en la época del imperialismo. A diferencia de los mencheviques y los oportunistas de la II Internacional, que transferían mecánicamente a las nuevas condiciones las particularidades características de las revoluciones burguesas de los siglos anteriores en los países de Occidente, Lenin hizo ver, partiendo de un análisis histórico concreto, que las revoluciones. burguesas tenían sus rasgos específicos y sus leyes en la época del imperialismo. La experiencia, ante todo, de la revolución de 1905-1907 y de la Revolución de Febrero de 1917, proclamaba sin lugar a dudas que la revolución democrático-burguesa se distinguía esencialmente de las anteriores revoluciones burguesas, en primer lugar, por sus fuerzas motrices y, segundo lugar, por las formas y los objetivos de la lucha. Las fuerzas motrices de una revolución democrático-burguesa eran la clase obrera y los campesinos. Se enfrentaban a la revolución no sólo los latifundistas, sino también la gran burguesía. En unas líneas sobre la primera revolución democrático-burguesa en Rusia, Lenin aclara su dialéctica: "La peculiaridad de la revolución rusa estriba precisamente en que, por su contenido social, fue una revolución *democrático-burguesa*, mientras que, por sus medios de lucha, fue una revolución *proletaria*"[74].

[74] V. I. Lenin. *Informe sobre la revolución de 1905. O. C.*, t. 30, pág. 311.

En las nuevas condiciones históricas cobraba actualidad el problema de la transformación de la revolución democrático-burguesa en socialista. Los mencheviques, con óptica metafísica, establecían un divorcio entre la revolución socialista y la democrático-burguesa, no veían la dialéctica de la transformación de la una en la otra. Lenin hizo una crítica minuciosa de los dogmas mencheviques y les opuso la teoría científicamente fundada de la transformación de la revolución democrático-burguesa en socialista. "*El proletariado debe llevar a término la revolución democrática, atrayéndose a las masas campesinas, para aplastar por la fuerza la resistencia de la autocracia y paralizar la inestabilidad de la burguesía. El proletariado debe llevar a cabo la revolución socialista, atrayéndose a la masa de elementos semiproletarios de la población, para romper por la fuerza la resistencia de la burguesía y paralizar la inestabilidad de los campesinos y de la pequeña burguesía*"[75].

El análisis de las particularidades y leyes del imperialismo llevó a Lenin a una nueva conclusion sobre los caminos que conducían a la revolución socialista. Como se sabe, Marx, y Engels consideraban que la revolución socialista no podría vencer sino simultáneamente en todas las primeras potencias capitalistas, o en la mayor parte de ellas, que era imposible que triunfara en un solo país. Esta proposición de Marx y Engels derivaba de su análisis de las leyes del desarrollo del capitalismo premonopolista.

En la época del imperialismo se había configurado una situación histórica distinta, había cambiado la correlación entre las fuerzas de clase. La agudización de las contradicciones y el auge del movimiento obrero y de liberación nacional habían quebrantado la omnipotencia del imperialismo. Las contradicciones entre los países imperialistas se habían agravado considerablemente, lo que hacía posible una escisión en las fuerzas coligadas del imperialismo.

Para crear la nueva teoría de la revolución socialista, Lenin partía ante todo de la acción de la ley del desarrollo económico y político desigual en la época del imperialismo. "La desigual-

---

[75] V. I. Lenin. *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática. O.C.*, t. 11, pág. 90.

dad del desarrollo económico y político es una ley absoluta del capitalismo —escribió Lenin—. De aquí se deduce que es posible que el socialismo triunfe primeramente en unos cuantos países capitalistas, o incluso en un solo país capitalista" [76]. Puesto que el triunfo de la revolución socialista en un solo país provocaría inevitablemente en la burguesía de los Estados imperialistas el afán de aplastar al proletariado triunfante, cabía admitir en consecuencia la posibilidad de un nuevo tipo de guerras. En ellas, el proletariado triunfante, en alianza con las masas campesinas trabajadoras y con el apoyo de los proletarios de otros países, debería defender con las armas en la mano su patria socialista.

Mediante la generalización de la experiencia de las revoluciones en Rusia y en otros países, Lenin elaboró el problema de las vías y formas del desarrollo de la revolución socialista. Según fueran las condiciones históricas concretas y la correlación de las fuerzas de clase, la revolución socialista podía llevarse a término de modo no pacífico, es decir, mediante la lucha armada del proletariado y de los trabajadores que le siguen contra los explotadores, o por la vía pacífica, esto es, sin insurrección armada, sin guerra civil, o en concatenación dialéctica y transición recíproca entre ambas formas de desarrollo de la revolución. Al analizar la marcha de los acontecimientos revolucionarios en Rusia tras la Revolución de Febrero de 1917, Lenin llegó a la conclusión de que, en un principio, había existido la posibilidad de transformar la revolución democrático-burguesa en socialista mediante el paso relativamente pacífico de todo el poder a los Soviets. Para facilitar esta trayectoria de la revolución, los bolcheviques consideraban posible un acuerdo provisional con los mencheviques y los socialistas revolucionarios. "Sólo en nombre de este desarrollo pacífico de la revolución —escribió Lenin—, posibilidad *extraordinariamente* rara en la historia y *extraordinariamente* valiosa, exclusivamente rara, sólo en nombre de ella, pueden y deben, a mi parecer, los bolcheviques, partidarios de la

[76] V. I. Lenin. *La consigna de los Estados Unidos de Europa. O. C.*, t. 26, pág. 354.

revolución mundial y de los métodos revolucionarios, aceptar tales compromisos" [77].

La nueva teoría de la revolución socialista preparada por Lenin fue un brillante ejemplo de desarrollo creador del marxismo, un ejemplo clásico de previsión científica. La marcha de los acontecimientos confirmaría todas las proposiciones de esta teoría leniniana elaborada en los años de la primera guerra mundial. La revolución socialista triunfó primeramente en un solo país, Rusia. El proletariado revolucionario de Rusia hubo de sostener una prolongada guerra contra la reacción interior y los Estados imperialistas. El victorioso país del socialismo se tornó baluarte del movimiento obrero mundial, prueba de cuyos éxitos es la existencia del poderoso campo de los países socialistas.

Desarrollo leniniano de la teoría marxista del Estado

Lenin defendió y desarrolló la doctrina marxista del Estado. El problema del Estado había adquirido importancia y agudeza particulares en las condiciones concretas del imperialismo, dando lugar a una enconada polémica ideológica.

Las teorías oportunistas respecto al Estado representaban un inmenso peligro para el movimiento obrero. Lenin escribió a este propósito: "La lucha por arrancar a las masas trabajadoras de la influencia de la burguesía en general y de la burguesía imperialista en particular es imposible sin luchar contra los prejuicios oportunistas en lo concerniente al "Estado" [78]. Lenin sometió a una crítica demoledora las concepciones antimarxistas del Estado, sobre todo las sustentadas por los revisionistas de la II Internacional. Kautsky, por ejemplo, sostenía que la tesis de la destrucción de la máquina estatal burguesa era una tesis anarquista. Su concepción de la "democracia pura" rechazaba la dictadura del proletariado.

Lenin desarrolló creativamente la tesis marxista del origen del Estado como resultante de la aparición de las clases y de la

---

[77] V. I. Lenin. *Acerca de los compromisos. O. C.*, t. 34, pág. 135.
[78] V. I. Lenin. *El Estado y la revolución. O. C.*, t. 33, pág. 4.

lucha entre ellas, que contempla el Estado como producto y manifestación del carácter inconciliable de las contradicciones interclasistas. Los ideólogos burgueses afirman que el Estado (especialmente el Estado de la época del imperialismo) es un órgano de conciliación de las clases. En realidad, el Estado, incluido el Estado explotador de la época del imperialismo, no puede ser tal órgano, ya que siempre se ha encontrado y se encuentra dependiendo de la clase que domina económicamente y es su instrumento. El Estado de las sociedades explotadoras cimenta la dominación económica de una clase determinada, es "un órgano de *dominación* de clase, un órgano de *opresión* de una clase por otra, es la creación del "orden" que legaliza y afianza esta opresión amortiguando los choques entre las clases" [79].

En cuanto al problema de las formas del Estado proletario nacido de una revolución socialista, Lenin consideraba que debía resolverse teniendo en cuenta cada situación histórica concreta y la experiencia de las luchas revolucionarias de la clase obrera. Algunos marxistas entendían que la forma más adecuada que podía adoptar la dictadura del proletariado era la república democrática. Apoyándose en las obras de Marx y Engels dedicadas al análisis de la Comuna de París, Lenin estimaba que era un Estado de este tipo lo que el proletariado necesitaba. Partiendo de la experiencia de la lucha revolucionaria en Rusia (la revolución de 1905-1907, la Revolución de Febrero de 1917), Lenin desarrolla la doctrina marxista sobre la dictadura del proletariado y llega a la conclusión de que la forma más adecuada de organización estatal del proletariado la constituyen los Soviets de diputados obreros, campesinos y soldados. Por eso proclamó en las *Tesis de Abril*: "No una república parlamentaria —volver a ella desde los Soviets de diputados obreros sería dar un paso atrás—, sino una República de los Soviets de diputados obreros, braceros y campesinos en todo el país, de abajo arriba" [80]. Y subrayaba que los Soviets formados durante la Revolución de Febrero debían convertirse en dictadura del proletariado.

---

[79] Ibídem, pág. 7.
[80] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 31, pág. 115.

Puesto que inmediatamente después de la Revolución de Febrero el poder efectivo se hallaba en manos de los Soviets, Lenin consideraba posible instaurar la dictadura del proletariado sin recurrir a la insurrección armada, cambiando en favor de los bolcheviques la correlación de fuerzas dentro de los Soviets. Las circunstancias que concurrieron en Rusia en julio de 1917 hicieron imposible la realización de esta idea de Lenin.

Para Lenin, la dictadura del proletariado era un Estado de tipo especial, cardinalmente distinto de todos los precedentes. El carácter específico de la dictadura del proletariado reside en que es la dominación de la mayoría sobre la minoría. Lenin defendió contra los revisionistas la necesidad histórica de la dictadura del proletariado para construir la sociedad socialista y la idea de fortalecer y desarrollar la dictadura del proletariado durante todo el período de la construcción socialista. Lenin llamaba al Estado proletario "semi-Estado", en el sentido de que, a diferencia de las formas de Estado precedentes, basadas todas ellas en la dominación de la propiedad privada, estaba desprovisto de la función básica de éstas: sojuzgar y explotar a los trabajadores. Las clases explotadoras trataban de perpetuar su Estado. La clase obrera no persigue este fin. Necesita un Estado de nuevo tipo para romper la resistencia de los explotadores, para construir la sociedad comunista, para hacer frente a las agresiones exteriores. Cumplidas estas tareas históricas, el Estado socialista se extingue. Refiriéndose a esta perspectiva, Lenin llama también a la dictadura del proletariado Estado en extinción. Al mismo tiempo denunciaba resueltamenté las cábalas oportunistas acerca de que la dictadura del proletariado comenzaría a extinguirse ya desde el momento mismo de su aparición, y criticaba a los anarquistas por su hostilidad a todo Estado.

Lenin previó genialmente que "la transición del capitalismo al comunismo no puede, naturalmente, por menos de proporcionar una enorme abundancia y diversidad de formas políticas, pero la esencia de todas ellas será, necesariamente, una: *la dictadura del proletariado*"[81].

---

[81] V. I. Lenin. *El Estado y la revolución. O. C.*, t. 33, pág. 35.

Elaboración de la teoría marxista sobre el problema nacional

En la época del imperialismo, el problema nacional adquirió gran entidad teórica y política. En *Notas críticas sobre la cuestión nacional, Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación, Sobre el folleto de Junius* y otros textos, Lenin elaboró científicamente y a fondo la teoría de las relaciones nacionales. Criticó a Rosa Luxemburgo que se oponía a incluir en el programa de la socialdemocracia un punto referente al derecho de las naciones a la autodeterminación y se pronunciaba contra el apoyo a las guerras de liberación nacional afirmando que, en la época del imperialismo, toda guerra se convertía por necesidad en guerra imperialista.

Lenin y sus compañeros de lucha enfocaban de modo histórico concreto la solución del problema nacional. Siguiendo la dialéctica del desarrollo de las relaciones nacionales bajo el capitalismo, Lenin señalaba dos tendencias opuestas en dichas relaciones. "El capitalismo en desarrollo conoce dos tendencias históricas en la cuestión nacional. La primera consiste en el despertar de la vida nacional y de los movimientos nacionales, en la lucha contra toda opresión nacional, en la creación de Estados nacionales. La segunda es el desarrollo y la multiplicación de vínculos de todas clases entre las naciones, el derrumbamiento de las barreras nacionales, la formación de la unidad internacional del capital, de la vida económica en general, de la política, de la ciencia, etc.

Ambas tendencias son una ley universal del capitalismo. La primera predomina en los comienzos de su desarrollo, la segunda distingue el capitalismo maduro, que marcha hacia su transformación en sociedad socialista" [82]. El problema nacional se plantea de modo distinto según sea el nivel de desarrollo social en que se encuentran los distintos países. Si bien en la mayoría de los países europeos se había resuelto ya en el período de creación del Estado nacional, en algunos de ellos todavía seguía pendiente. Uno de estos países era Rusia, donde las nacionalidades no rusas constituían una parte considerable

[82] V. I. Lenin. *Notas críticas sobre la cuestión nacional. O. C.*, t. 24, pág. 124.

de la población. Era natural que los marxistas debieran apoyar los movimientos democráticos encaminados al logro de la independencia nacional, ya que éstos estaban orientados contra los vestigios del absolutismo y el feudalismo. Lenin señalaba que la revolución de 1905 había despertado "*toda una serie* de movimientos nacionales democrático-burgueses, de tendencias a crear Estados independientes en el sentido nacional y nacionalmente homogéneos. Precisamente y sólo porque Rusia, juntamente con los países vecinos, atraviesa por esa época, necesitamos nosotros en nuestro programa un punto sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación"[83].

No sólo, empero, las circunstancias indicadas suscitaban la necesidad de que los partidos del proletariado apoyasen los movimientos de liberación nacional. En la época del imperialismo, cuando las grandes potencias trataban de repartirse de nuevo las esferas de influencia y las colonias, cabía esperar un nuevo auge del movimiento de liberación nacional contra el imperialismo en las colonias. "En la época del imperialismo no sólo son posibles —escribió Lenin—, sino *inevitables* las guerras nacionales por parte de las colonias y semicolonias... La continuación de la política de liberación nacional de las colonias serán *inevitablemente* las guerras nacionales por su parte *contra* el imperialismo"[84]. Y añadía que "ni siquiera en Europa se puede considerar imposibles las guerras de liberación nacional en la época del imperialismo"[85]. Debíase esto a que el capital financiero trataba de sojuzgar no sólo a países agrarios, sino también a otros industriales. Ahora bien, Lenin no proponía apoyar a todo movimiento nacional. El movimiento nacional que estorba la solidaridad internacional del proletariado en lucha por el socialismo, que engendra tendencias nacionalistas burguesas en el seno de la clase obrera es reaccionario.

Lenin fundamentó multilateralmente la proposición de que bajo el capitalismo no se puede lograr la destrucción del yugo

---

[83] V. I. Lenin. *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación. O. C.*, t. 25, pág. 269.

[84] V. I. Lenin. *Sobre el folleto de Junius. O. C.*, t. 30, págs. 6-7.

[85] Ibídem, pág. 8.

nacional. "Para ello es *imprescindible* suprimir las clases, es decir, implantar el socialismo. Pero si bien el socialismo se basa en la economía, dista de resumirse en ella. Para eliminar la opresión nacional hace falta una base —la producción socialista—, pero sobre esta base son necesarios, *además*, la organización democrática del Estado, el ejército democrático, etc "[86]. La teoría leninista del problema nacional ejerció gran influencia sobre el desarrollo del movimiento revolucionario, tanto en Rusia como en otros países.

"Lenin —dicen las Tesis del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética con motivo del centenario del nacimiento de Vladímir Ilich Lenin— fue un gran científico en la revolución y un revolucionario en la ciencia. Abrió una nueva fase en el desarrollo de la teoría marxista y enriqueció todas sus partes: la filosofía, la economía política y el comunismo científico"[87]. Elaboró en sus diversas facetas el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, aplicó el método filosófico científico del marxismo en las condiciones de la nueva época. La autenticidad y la fuerza vital de la filosofía marxista fueron comprobadas por la experiencia del proletariado revolucionario internacional y confirmadas por el triunfo de la Gran Revolución de Octubre.

---

[86] V. I. Lenin. *Balance de una discusión sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación. O. C.*, t. 30, pág. 22.

[87] *Con motivo del centenario del nacimiento de V. I. Lenin.* Recopilación. Ed. de Literatura Política. Moscú, 1970, pág. 34.

CAPITULO IX

ETAPA LENINISTA EN EL DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MARXISTA. EL MATERIALISMO DIALECTICO Y EL MATERIALISMO HISTORICO DESPUES DE LA GRAN REVOLUCION DE OCTUBRE

1. El desarrollo del materialismo dialéctico y del materialismo histórico en las obras de Lenin en el período estudiado

El triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre y las nuevas tareas de la filosofía marxista

El triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre dio lugar a la *crisis general del sistema capitalista mundial* y a un marcado endurecimiento de todas sus contradicciones, haciendo virar en redondo el movimiento obrero internacional. Lenin escribió que "la abolición del capitalismo y de sus vestigios y el establecimiento de las bases del orden comunista constituyen el contenido de la nueva época de la historia universal que comienza ahora" [1].

La transformación revolucionaria de la sociedad capitalista en socialista, la construcción de la economía socialista, la creación del Estado socialista, la revolución cultural, la formación de la nueva moral, etc., plantearon nuevos problemas a la ciencia marxista, en particular a la filosofía. Era preciso también generalizar la nueva experiencia del movimiento obrero internacional y descubrir las leyes del movimiento revolucionario en las colonias y los países dependientes en el período de la crisis general del capitalismo, así como someter a crítica la ideología reformista de la II Internacional y la sofística y el eclecticismo de sus teóricos. Estas tareas históricas las llevaron a cabo Lenin, el Partido Comunista de la Unión Soviética y los partidos marxistas-leninistas de otros

---

[1] V. I. Lenin. *Sobre la lucha en el Partido Socialista Italiano. O. C.*, t. 41, pág. 425.

países desarrollando de modo creador la filosofía marxista y elaborando muchos problemas actuales del materialismo dialéctico y del materialismo histórico.

Después de la revolución la actividad de Lenin transcurría en el período de transición del capitalismo al socialismo, cuando tanto en el terreno de la política, como en el de la economía y la ideología, el proletariado luchaba contra la burguesía vencida, pero aún no destruida como clase. Se combatía también en la vertiente filosófica. Era necesario formar ideólogos proletarios capaces de oponer la ciencia marxista a la filosofía burguesa. Pero en los centros de enseñanza superior seguían explicando filosofía los filósofos reaccionarios burgueses como Losski, Rádlov, Shpet y otros, que se dedicaban a difundir concepciones místico-religiosas y diversas formas del idealismo. Algunas revistas publicaban artículos del neohegeliano Ilín, del nietzscheano Shestov, del idealista Chelpánov, etc. Editoriales privadas imprimían libros y folletos de filosofantes reaccionarios. En la prensa y en los centros docentes superiores se reñía una dura batalla ideológica.

Los primeros años de la revolución se caracterizaron por una lucha abierta de la burguesía derrocada y de sus ideólogos contra la formación de la cultura socialista, ya fuera en el terreno de la ciencia, como en los de la enseñanza, de la literatura, del arte, etc. Parte de la intelectualidad burguesa emigró y combatió desde el extranjero al Estado soviético y a la ideología marxista-leninista.

Dentro del partido bolchevique, Trotski, Bujarin, los nacional-desviacionistas y otros elementos antipartido arremetían contra las bases teóricas del marxismo-leninismo. Bogdánov y los hombres de Cultura Proletaria influidos por él presentaban concepciones antimarxistas en la esfera de la cultura y la filosofía. El partido bolchevique, encabezado por Lenin, dio una réplica demoledora a estas y otras concepciones antimarxistas, resolvió científicamente importantísimos problemas del período de transición del capitalismo al socialismo.

Análisis filosófico de las leyes del período de transición

El período de transición, señaló Lenin, es "un período de lucha entre el capitalismo agonizante y el comunismo naciente, o en otras palabras: entre el capitalismo vencido, pero no aniquilado, y el comunismo ya nacido, pero muy débil aún"[2]. Esta pugna constituye el contenido principal del período de transición, su ley básica. La clase obrera y las masas trabajadoras dirigidas por ella combaten para suprimir las relaciones capitalistas y crear, a través del desarrollo de las fuerzas productivas, la base y la superestructura socialistas. La ley mencionada ostenta carácter universal, si bien sus formas concretas son distintas en uno u otro país. La experiencia de la construcción del socialismo en las democracias populares de Europa y Asia ha confirmado plenamente esta proposición leniniana.

En el artículo *Nuestra revolución,* y en otros trabajos, Lenin puso al descubierto la diferencia cualitativa entre la revolución socialista y la revolución burguesa. Esta diferencia estriba en que la revolución socialista se lleva a cabo sin que existan previamente relaciones socialistas de producción, que no pueden configurarse y madurar bajo el capitalismo. La base socialista se crea en el período de transición, en el proceso de la lucha de clase contra la burguesía dentro y fuera del país. El sistema económico socialista surgido va vigorizándose sin cesar y vence en el curso de una lucha encarnizada contra el sistema capitalista y frente a las contradicciones que plantea la pequeña producción mercantil. Aparece entonces el modo socialista de producción. A diferencia de la base de la sociedad antagónica, la base socialista no nace espontáneamente, sino que la construye el pueblo bajo la dirección del partido comunista. La construcción de la base socialista no es un acto que se realice de una vez por todas, antes bien se desarrolla durante el período relativamente largo de transición del capitalismo al socialismo. El Estado proletario es el instrumento principal en la construcción de la nueva base.

---

[2] V. I. Lenin. *La economía y la política en la época de la dictadura del proletariado. O. C.,* t. 39, pág. 271.

Al analizar las leyes del período de transición, Lenin examinó el problema de las contradicciones de este período y sus formas concretas en la economía, la política y la ideología. La proposición teórica leniniana de que "antagonismo y contradicción distan mucho de ser una y la misma cosa, pues bajo el socialismo el primero desaparece, mientras que la segunda subsiste" [3], es de primordial importancia para comprender las contradicciones en el seno de la sociedad socialista. Esta tesis da la clave para entender la dialéctica del proceso social de la época contemporánea y presupone un enfoque concreto de conceptos dialécticos tales como opuesto, contradicción, etc., y su resolución en las condiciones del socialismo.

Lenin establece dos tipos de contradicciones cardinalmente distintas. Junto a la contradicción antagónica fundamental del período de transición —entre el capitalismo agonizante y el socialismo naciente—, en el país de la revolución victoriosa existían contradicciones no antagónicas, por ejemplo, las contradicciones entre la industria socialista y la pequeña producción mercantil campesina y, en consecuencia, la contradicción entre la clase obrera y los campesinos. Lenin analizó también en sus obras otras formas de contradicción como el contraste entre la ciudad y el campo, entre el trabajo manual y el intelectual, entre la ideología socialista y la atrasada conciencia pequeñoburguesa de una parte considerable de la población, etc.

A la vez que descubre la dialéctica del proceso histórico-social del período de transición, Lenin señala, al investigar las nuevas formas de contradicción, el modo de resolverlas. Tiene esencial significación metodológica su proposición de que, en las condiciones de la construcción del socialismo, el partido y la sociedad utilizan las contradicciones existentes uniendo sus aspectos opuestos en la dirección necesaria. "Sin embargo —dijo Lenin—, hemos estudiado un poco el marxismo, hemos aprendido cómo y cuándo se puede y se debe unir los contrarios, y lo que es principal: en nuestra revolución desde hace tres años y medio, hemos unido prácticamente y en

---

[3] *Recopilación Leninista XI.* Moscú-Leningrado, 1929, pág. 357.

múltiples ocasiones los contrarios" [4]. Lenin recaba la atención sobre la necesidad de combinar los intereses sociales y personales de los trabajadores a la hora de resolver las contradicciones no antagónicas. El curso objetivo del desarrollo de la revolución requiere que se combine el interés personal y el cálculo económico con el entusiasmo nacido de la gran revolución, decía Lenin. La conjugación de los intereses personales y sociales es ley general del socialismo.

La unidad dialéctica de las leyes generales y de las particularidades concretas de la transición al socialismo

En sus obras, especialmente en *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo* (1920), Lenin, que desarrolla la doctrina marxista del período de transición y del socialismo partiendo de la generalización de la experiencia de la construcción socialista en la Rusia Soviética, subraya el carácter universal de las nuevas leyes del desarrollo social en el período de transición del capitalismo al socialismo. "...Tenemos ya una experiencia internacional muy considerable, que demuestra con absoluta claridad que algunos de los rasgos fundamentales de nuestra revolución tienen una importancia no local, particularmente nacional, sólo rusa, sino internacional" [5].

Las particularidades históricas y nacionales son una forma concreta de la ley *general* de la revolución socialista y no derogan lo principal: la necesidad de ésta. Desdeñar estas particularidades puede engendrar contradicciones y dificultades internas. En el informe en el II Congreso de las organizaciones comunistas de los pueblos de Oriente, Lenin dijo: "Apoyándoos en la teoría y la práctica comunes a todos los comunistas, debéis saber aplicar esa teoría y esa práctica, adaptándoos a condiciones específicas que no se dan en los

---

[4] V. I. Lenin. *Sobre los sindicatos, el momento actual y los errores de Trotski. O. C.*, t. 42, pág. 211.

[5] V. I. Lenin. *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo. O. C.*, t. 41, pág. 3.

países europeos: a condiciones en que la masa fundamental la constituye el campesinado, y la tarea a resolver no es la lucha contra el capitalismo, sino contra las supervivencias del medievo"[6]. Lenin subrayaba que el olvido de las leyes generales del desarrollo de los países en vías al socialismo y la exageración de las particularidades nacionales equivalen a renunciar al internacionalismo proletario.

La dictadura del proletariado es una ley histórica universal; sus formas adquieren originalidad histórica en distintos países. "Todas las naciones llegarán al socialismo —afirmaba Lenin—, eso es inevitable, pero no llegarán de la misma manera; cada una aportará su originalidad en una u otra forma de la democracia, en una u otra variante de la dictadura del proletariado, en uno u otro ritmo de las transformaciones socialistas de los diversos aspectos de la vida social"[7].

Lenin fundamentó teóricamente la posibilidad del desarrollo socialista de países atrasados en el sentido económico, que no han atravesado la fase capitalista. Estos, con ayuda del proletariado de los países avanzados, pueden pasar al socialismo saltando por encima de la fase capitalista. Esta proposición leniniana, además de su valor teórico, tiene excepcional significación práctica para muchos países de Asia y Africa que han entrado o entran en el camino de desarrollo no capitalista. El curso de la historia ha confirmado esta tesis de Lenin. Ya en vida de él, el pueblo mongol, ayudado por el pueblo soviético, consiguió la independencia y acometió la erradicación del feudalismo en su país y la instauración de las condiciones necesarias para construir el socialismo.

Particular importancia posee la proposición leniniana sobre las relaciones entre un país socialista y el mundo capitalista. Poniendo al descubierto la dialéctica del desarrollo social, Lenin expone la tesis de la posibilidad de la coexistencia pacífica de un Estado socialista y los países capitalistas, de la emulación económica entre ellos, subrayando la inevitabilidad histórica del triunfo del comunismo. Lenin indica que la

---

[6] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 39, pág. 329.

[7] V. I. Lenin. *Sobre la caricatura del marxismo y el "economismo imperialista"*. *O. C.*, t. 30, pág. 123.

posibilidad de tal coexistencia dimana del desarrollo social desigual. La coexistencia de Estados socialistas y capitalistas constituye una forma determinada de la lucha de clases, una de las formas de manifestarse las contradicciones antagónicas entre el capitalismo y el socialismo a escala mundial. La idea leniniana de la coexistencia pacífica entre Estados con distinto régimen social expresa una ley económica y política objetiva. La revolución mundial es toda una época histórica durante la cual los países capitalistas irán desprendiéndose del sistema imperialista y una serie de ex colonias y semicolonias emprenderán la construcción del socialismo. La coexistencia pacífica tiene una base económica objetiva. "Existe una fuerza —dijo Lenin— mayor que el deseo, la voluntad y la decisión de cualquiera de los gobiernos o de las clases hostiles a nosotros; esa fuerza está representada por las relaciones económicas generales del mundo, que les obligan a emprender el camino de las relaciones con nosotros" [8].

Desarrollo de la doctrina de las clases y de la dictadura del proletariado

En el período posterior a la Revolución de Octubre, Lenin centra la atención en el problema de la dictadura del proletariado como contenido esencial de la revolución socialista y en el estudio de la estructura de clase de la sociedad socialista en formación.

En su trabajo *Una gran iniciativa,* Lenin presenta una definición pormenorizada del concepto de clase. "Las clases —escribe— son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción (relaciones que las leyes refrendan y formulan en su mayor parte), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que

[8] V. I. Lenin. *La política interior y exterior de la república. O. C.*, t. 44, págs. 304-305.

perciben la parte de riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse el trabajo de otros por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social"[9]. Se desprende de esta definición que la supresión de las clases pasa, ante todo, por la de las relaciones de producción antagónicas. Justamente por ello luchar por el triunfo del socialismo es luchar por la supresión de las clases y de las causas que engendran la división de la sociedad en tales grupos.

Lenin y el Partido Comunista prepararon teórica y prácticamente las vías concretas para resolver el problema de la liquidación de las clases. Veían la complejidad toda del problema no tanto en la liquidación de los restos de burguesía y terratenientes, cuanto en la transformación de la hacienda campesina en gran hacienda socializada. Si bien se puede y se debe expropiar a las clases explotadoras, a los campesinos hay que atraerlos a la construcción del socialismo mediante la agrupación de las haciendas individuales en haciendas cooperativas sociales. Para liquidar por completo las clases es preciso superar las diferencias esenciales que existen entre la ciudad y el campo, entre el trabajo manual y el intelectual; es preciso terminar con las supervivencias del capitalismo en la conciencia de los hombres.

Lenin hizo un profundo análisis de la estructura social y de las relaciones entre las clases en el período de transición. La dictadura del proletariado, decía, es la continuación de la lucha de clases en el seno de las nuevas formas históricas. La clase obrera sostenía ahora esa lucha como clase dominante, y utilizaba para ello todos los medios de la superestructura política e ideológica. Lenin enumera cinco formas de lucha de clases al comienzo del período de transición: 1) el aplastamiento de la resistencia de los explotadores; 2) la guerra civil; 3) la "neutralización" de la pequeña burguesía; 4) la utilización de la burguesía; y 5) la inculcación de la nueva disciplina.

Indisolublemente unido al problema de las relaciones entre las clases en el período de transición está el de la correlación entre economía y política en la época de la dictadura del

[9] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 39, pág. 15.

proletariado. Lenin señala que, en el período de transición, la superestructura política (el Estado soviético) es el principal instrumento para la construcción de la base socialista. El Estado proletario, tras concentrar en sus manos los medios fundamentales de producción, dirige de modo inmediato la lucha por la transformación de las relaciones de producción y demás relaciones sociales en un país dado. Esta correlación esencialmente nueva entre economía y política la define Lenin como una primacía de la política sobre la economía. Ahora bien, la primacía de la política sobre la economía no deroga la proposición del materialismo histórico sobre el papel determinante que desempeña la base económica. Toda superestructura política, escribe Lenin, "sirve, en última instancia, a la producción, y está determinada, en última instancia, por las relaciones de producción de la sociedad dada" [10]. La política, subrayaba Lenin, es la expresión concentrada de la economía.

La garantía de una política acertada pasa por la estimación correcta de las condiciones objetivas, en primer término, del desarrollo económico. Lenin critica al respecto la nociva desociación metafísica entre política y economía establecida por trotskistas y bujarinistas, que proponían al partido la resolución de problemas económicos sin tener en cuenta la correlación de las clases tanto dentro del país como en el plano internacional, al tiempo que negaban el papel activo de la dictadura del proletariado. Los trotskistas, además, suplantaban la política por órdenes desde arriba, por medidas administrativas.

Lenin desarrolla la doctrina marxista del Estado en *La revolución proletaria y el renegado Kautsky, Acerca del Estado* y otros trabajos, poniendo de manifiesto la naturaleza cardinalmente nueva del Estado socialista, de la democracia soviética, de la democracia de las masas populares que construyen el socialismo. "El régimen soviético —escribe— es el máximo de democracia para los obreros y los campesinos y, a la vez, significa la ruptura con la democracia *burguesa* y el surgimiento

---

[10] V. I. Lenin. *Insistiendo sobre los sindicatos, el momento actual y los errores de Trotski y Bujarin. O. C.*, t. 42, pág. 276.

de un *nuevo tipo* de democracia de alcance histórico-universal: la democracia proletaria o dictadura del proletariado" [11].

Lenin sobre la cultura y la moral socialistas

En *Nuestra revolución, Tareas de las Juventudes Comunistas* y *La cultura proletaria,* Lenin elabora y fundamenta la teoría de la cultura socialista y de la revolución cultural. Señala que, tras la revolución socialista y la instauración de la dictadura del proletariado, éste crea una cultura nueva, la socialista, y critica la tesis menchevique según la cual el proletariado no puede y no debe tomar el poder hasta que no se haya adueñado de la cultura del pasado. Lenin escribe: "Para implantar el socialismo —decía— hace falta cultura. Perfectamente. Pero, entonces, ¿por qué no habíamos de crear primero en nuestro país premisas culturales como la expulsión de los terratenientes y de los capitalistas rusos y, después, iniciar ya el movimiento hacia el socialismo? ¿En qué libros habéis leído que semejantes variaciones del orden histórico habitual sean inadmisibles o imposibles?" [12].

La cultura socialista se crea en el curso de la revolución cultural socialista, una vez han pasado a manos del proletariado el poder del Estado y los medios de producción material y espiritual. En consecuencia, es preciso primero llevar a cabo la revolución política y social y luego, partiendo de estas transformaciones, la revolución cultural. De este modo, Lenin muestra cuál es la ley específica del surgimiento y el desarrollo de la cultura socialista y sus diferencias con respecto a las que rigen la creación y desarrollo culturales en las formaciones presocialistas, cuando la nueva cultura, en lo fundamental, se constituía en el marco de las formaciones económico-sociales precedentes.

Por su contenido, la cultura socialista es opuesta a la cultura burguesa, a su dominio del espíritu de la propiedad privada, de la explotación, del odio racial y del sojuzgamiento nacional.

---

[11] V. I. Lenin. *Con motivo del cuarto aniversario de la Revolución de Octubre. O. C.*, t. 44, pág. 147.

[12] V. I. Lenin. *Nuestra revolución. O. C.*, t. 45, pág. 381.

Lenin subraya el carácter popular de la cultura socialista. La dictadura del proletariado convierte todas las conquistas de la cultura en patrimonio de las grandes masas trabajadoras. La base teórica de la cultura socialista es el marxismo. "...sólo la concepción marxista del mundo —escribe Lenin— expresa de modo correcto los intereses, el punto de vista y la cultura del proletariado revolucionario" [13].

En su elaboración de la teoría de la cultura socialista y de la revolución cultural, Lenin refuta las tesis menchevique-trotskistas y las concepciones idealistas y nihilistas de Bogdánov y de los seguidores de la Proletkult. Las concepciones menchevique-trotskistas se reducían a negar la posibilidad de crear una cultura socialista; entrañaban, pues, la capitulación ante la cultura burguesa. La Proletkult difundía concepciones antimarxistas al pretender separar la cultura de la política, de la construcción del socialismo y del Estado soviético, patrocinando la creación de una cultura proletaria "pura" que rechazara el legado cultural del pasado. En esencia, las concepciones machistas de Bogdánov constituían la base filosófica de la Proletkult. Para Bogdánov, la cultura no era el resultado lógico del desarrollo de la sociedad, sino la "experiencia socialmente organizada", el conjunto de las vivencias de los individuos.

Lenin criticó esta variante de ideología pequeñoburguesa subrayando que era teóricamente errónea y prácticamente nociva. Lo que necesitamos, decía, no es "*invención* de una nueva cultura proletaria, sino *desarrollo* de los mejores modelos, tradiciones y resultados de la cultura *existente desde el punto de vista* de la concepción marxista del mundo y de las condiciones de vida y de lucha del proletariado en la época de su dictadura" [14]. Lenin indicó que la nueva cultura, la cultura socialista, surgía sobre la base de las nuevas relaciones sociales derivadas de la dictadura del proletariado y mediante la asunción crítica y la reelaboración de la cultura creada a lo largo del desarrollo de la humanidad. "Sin comprender con

---

[13] V. I. Lenin. *La cultura proletaria. O. C.*, t. 41, pág. 337.

[14] V. I. Lenin. *Guión de la resolución sobre la cultura proletaria. O. C.*, t. 41, pág. 462.

claridad —escribió— que sólo se puede crear esta cultura proletaria conociendo con precisión la cultura que ha creado la humanidad en todo su desarrollo y transformándola, sin comprender eso, no podremos cumplir esta tarea" [15].

En las decisiones y documentos del partido quedaron elaboradas y concretadas las ideas de Lenin sobre la actitud hacia la cultura nacional. Si antes de la revolución proletaria el partido bolchevique combatía las consignas de "cultura nacional" y "autonomía cultural nacional", por cuanto se trataba de la cultura burguesa que emponzoñaba a las masas con el veneno del nacionalismo y afianzaba el dominio de la burguesía, ahora, en las condiciones de la dictadura de la clase obrera, el partido lucha por el desarrollo de una cultura nueva, socialista por su contenido y nacional por su forma. La dialéctica de la cultura socialista descubierta por el partido consistía en que ésta, durante el período de la construcción del socialismo, prospera adoptando formas nacionales y, a su vez, el florecimiento de las culturas nacionales de contenido socialista prepara la creación en el futuro de la cultura del comunismo, común a toda la humanidad.

En estrecha conexión con las tareas de la construcción cultural, Lenin desarrolla la doctrina marxista de la moral comunista. En su discurso *Tareas de las Juventudes Comunistas* (1920), Lenin refuta las afirmaciones de los ideólogos burgueses acerca de que los comunistas niegan la moral, al tiempo que señala el contenido básico de la moral comunista y su oposición a la moral burguesa. La moralidad comunista, decía, se subordina a los intereses de la lucha de clase del proletariado, se basa en la lucha por el triunfo del comunismo. "Decimos: la moralidad es lo que sirve para destruir la antigua sociedad explotadora y para agrupar a todos los trabajadores alrededor del proletariado, creador de la nueva sociedad comunista" [16].

Lenin señala que aun mucho después de derrocado el capitalismo subsisten sus vestigios en la economía y en la conciencia y conducta de las personas, y que la superación de los mismos tiene lugar a lo largo del proceso de la construcción

---

[15] V. I. Lenin. *Tareas de las Juventudes Comunistas. O. C.*, t. 41, pág. 304.
[16] Ibídem, pág. 311.

socialista y de la lucha contra las fuerzas y las tradiciones del capitalismo.

A la par que muestra el contenido de los principios de la moralidad comunista y los fines de la educación moral en una sociedad socialista, señalando cuál es el principal medio para conseguirlos —la combinación del estudio y el trabajo de cara a la construcción del comunismo—, Lenin fundamenta el deber moral dimanante de la lucha de clase del proletariado, establece el criterio de la nueva moralidad y hace ver su conexión con la política de la dictadura del proletariado y con la construcción del socialismo.

El factor subjetivo en el desarrollo social moderno

La victoria de octubre de 1917 demostró que "la revolución socialista no es una confabulación ni una subversión realizada en las alturas por el grupo de "revolucionarios activos", sino un movimiento y una lucha de millones, encabezados por la clase obrera y dirigidos por el partido marxista-leninista. El partido de Lenin mostró en 1917 un gran ejemplo de iniciativa histórica y acertado cálculo de la correlación de las fuerzas de clase y de las particularidades concretas del momento"[17].

En la época inaugurada por la Revolución de Octubre aumentó substancialmente el papel del factor subjetivo en el desarrollo de la sociedad, y ante todo el papel de la actividad consciente de las masas populares encabezadas por la clase obrera y su partido.

Lenin decía que la historia no había moldeado para nosotros el prototipo de la nueva sociedad, pero que las masas, con su sentido creador, construyen la nueva vida con el material que les ha dejado el capitalismo. Para construir el socialismo se necesita el espíritu emprendedor de las masas, su energía revolucionaria, su iniciativa, su actividad voluntaria. La revolución socialista en Rusia, la construcción del socialismo, dieron nacimiento a un auge sin precedente del espíritu

---

[17] *Cincuenta años de la Gran Revolución Socialista de Octubre.* Tesis del Comité Central del PCUS, pág. 8.

creador de las masas en todos los terrenos de la vida social.

Ahora bien, el crecimiento del factor subjetivo no significa en modo alguno su independencia de las condiciones sociales objetivas. Lenin subrayaba la significación determinante de las relaciones objetivas, económicas, y rechazaba las ideas voluntaristas sobre el alcance del factor subjetivo. Una y otra vez hubo de criticar las actitudes subjetivistas de los trotskistas e "izquierdistas" dentro de los partidos comunistas de varios países. Una de las características de estos elementos era desdeñar las condiciones objetivas a la hora de resolver los problemas de la lucha de clases.

Elaboración leniniana de la dialéctica marxista en la lucha contra la metafísica, el eclecticismo y la sofística

Al desarrollar la teoría del comunismo científico y el materialismo histórico y fundamentar la política del partido comunista en el período de transición, Lenin está elaborando la dialéctica materialista a la vez que critica la metafísica, el eclecticismo y la sofística de los adversarios del marxismo revolucionario. En este sentido tienen particular significación las obras *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo* (1920), *Insistiendo sobre los sindicatos...* (1921) y *La Nueva política económica* (1921), textos en los que desarrolla importantes aspectos de la dialéctica materialista y la aplica a los problemas de la revolución, del movimiento obrero, de la construcción socialista y de la estrategia y la táctica de los comunistas.

En el artículo *Insistiendo sobre los sindicatos...*, Lenin examina problemas cardinales de la lógica dialéctica y analiza los profundos vínculos y relaciones que existen entre los objetos y su reflejo dentro de un contexto lógico, subrayando la gran significación de la práctica en el proceso de conocimiento. Lenin señala las particularidades de la lógica dialéctica, que la distinguen de la lógica formal y le permiten reflejar de modo adecuado el objeto y sus cualidades. "Para conocer verdaderamente el objeto —escribe Lenin— hay que abarcar y estudiar todos sus aspectos, todas sus vinculaciones e "intermediacio-

nes". Jamás lo conseguiremos por completo, pero la exigencia de la multilateralidad nos prevendrá contra los errores y el anquilosamiento. Eso primero. Segundo, la lógica dialéctica requiere que el objeto se tome en su desarrollo, en su "automovimiento" (como dice Hegel a veces), en su cambio... Tercero, toda la práctica de los hombres debe entrar en la "definición" completa del objeto como criterio de la verdad y como determinante práctico de la vinculación del objeto con lo necesario para el hombre. Cuarto, la lógica dialéctica enseña que "no existe verdad abstracta, que la verdad siempre es concreta"..." [18].

El hombre comprueba mediante la práctica la exactitud de su conocimiento del objeto; en la actividad práctica utiliza ese objeto y le confiere un destino determinado a tono con su contenido objetivo. La práctica guarda al hombre del subjetivismo, el eclecticismo y la sofística. Lenin demuestra que el *marxismo, que para conocer un fenómeno parte de la* interacción entre todos sus aspectos y elementos, persigue la determinación del principal de ellos, el decisivo. Al desenmascarar *el eclecticismo* insubstancial de Bujarin, Lenin escribe: "La dialéctica exige que se tengan en cuenta, bajo todos los aspectos, las correlaciones en su desarrollo concreto, y no arrancar un trocito de un sitio y un trocito de otro sitio" [19]. El eclecticismo es una combinación arbitraria de distintos aspectos del objeto sin explicar su conexión interna objetiva, sin discriminar lo principal; es una de las manifestaciones de la metafísica y, como establece Lenin, conduce a la sofística, a la interpretación subjetiva y a la utilización de tales o cuales aspectos o elementos del fenómeno desgajados de su vinculación general. El eclecticismo y la sofística son la base teórica de la ausencia de principios en la línea política de los oportunistas. En oposición a la sofística de los ideólogos burgueses, que consideran convencionales todos los límites entre los fenómenos, la dialéctica marxista, según Lenin, aunque reconoce la movilidad de los límites del fenómeno en desarrollo, la posibilidad de que en ciertas condiciones un fenómeno se

---

[18] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 42, pág. 290.
[19] Ibídem, pág. 286.

convierta en su contrario, admite la existencia de la verdad objetiva. En toda interconexión objetiva y en todo condicionamiento recíproco de los distintos aspectos de un fenómeno siempre debemos buscar, no sólo su interacción, sino también la delimitación de qué es lo fundamental y determinante. Al considerar que el enfoque histórico concreto del conocimiento de los fenómenos, es decir, que el "análisis concreto de una situación concreta" es una importantísima demanda del marxismo, su "alma viva"[20], Lenin señala que para resolver los problemas sociales e históricos es absolutamente necesario poner al descubierto el eslabón fundamental de la cadena histórica de acontecimientos. Ese eslabón contiene las conexiones esenciales, encierra la particularidad del momento y nos ofrece la posibilidad real de pasar al peldaño siguiente del desarrollo.

La obra de Lenin "Sobre el significado del materialismo militante"

La obra de Lenin *Sobre el significado del materialismo militante* definió las tareas fundamentales de la filosofía marxista en su lucha contra la filosofía burguesa y la religión.

El país había pasado a la Nueva política económica. En estas circunstancias, reverdecieron las esperanzas en la restauración del capitalismo en Rusia entre los elementos burgueses del país y las fuerzas contrarrevolucionarias exteriores. La contienda ideológica arreció. El "smenovejismo", una nueva forma de la ideología burguesa, difundía como otros enemigos del marxismo (Berdiáev, Losski, Rádlov, Pitirim Sorokin entre otros), concepciones reaccionarias e idealistas y difamaba por todos los medios el marxismo. El Partido Comunista sostuvo una resuelta lucha contra la ideología burguesa restauradora. En el XI Congreso del partido, Lenin puso al descubierto el carácter reaccionario del "smenovejismo".

El artículo de Lenin *Sobre el significado del materialismo militante* apareció en la revista *Pod Známeniem Marxizma* en 1922. En él se formulan las siguientes tareas más importantes

[20] V. I. Lenin. *Comunismo. O. C.*, t. 41, pág. 136.

de los filósofos marxistas: 1) establecer la alianza de los filósofos comunistas con todos los materialistas para combatir el idealismo y seguir elaborando la filosofía materialista; 2) establecer la alianza de los filósofos comunistas con los representantes de las ciencias naturales modernas para la generalización filosófica de los nuevos descubrimientos científicos y la lucha contra el idealismo; 3) llevar a cabo la elaboración ulterior de la dialéctica materialista partiendo de la generalización de los datos de la ciencia y de la historia contemporánea; y 4) impulsar la propaganda del ateísmo.

Al solicitar la atención de los marxistas sobre acontecimientos históricos de la nueva época de tanta importancia como la guerra imperialista mundial, la Gran Revolución de Octubre, el despertar de los pueblos de Oriente, etc., Lenin exhortaba a aprender de Marx la aplicación del método dialéctico al análisis de la historia moderna y a reelaborar con espíritu crítico la dialéctica de Hegel desde una perspectiva materialista. Sin la elaboración ulterior de la dialéctica y su aplicación a los hechos contemporáneos, el materialismo no podía ser materialismo combativo, del mismo modo que tampoco podía prescindir de una elaboración teórica de las conclusiones materialistas dialécticas extraídas de las ciencias naturales.

Para Lenin una importante tarea del materialismo militante era la propaganda consecuente del ateísmo, la lucha contra la ideología religiosa. Era ésta una de las condiciones de la educación comunista de los trabajadores. Lenin señalaba que en la lucha contra la ideología religiosa era necesario utilizar la combativa e inteligente publicística atea de finales del siglo XVIII.

En este artículo, Lenin habla de la tradición materialista en nuestro país: "Las principales orientaciones del pensamiento social avanzado de Rusia tienen, por suerte, una sólida tradición materialista"[21]. A este respecto, Lenin cita a Chernishevski y Plejánov.

El artículo de Lenin fue un llamamiento combativo para emprender la ofensiva contra la filosofía burguesa. Desde su aparición se convirtió en el programa de la actividad teórica de

[21] V. I. Lenin. *O.C.*, t. 45, pág. 24.

los marxistas y en el punto de arranque del ulterior desarrollo de la filosofía marxista.

El Partido Comunista destacó a eminentes teóricos V. V. Adoratski, A. V. Lunacharski, V. I. Nevski, M. S. Olminski, I. I. Skvortsov-Stepánov, V. V. Vorovski y E. M. Yaroslavski, entre otros), que con Lenin, y bajo su dirección, desplegaron la crítica de la filosofía idealista y difundieron las ideas marxistas-leninistas.

Fue un período de encarnizada lucha contra las concepciones burguesas. Aparecieron las primeras publicaciones periódicas marxistas, en las que se dio réplica a la filosofía burguesa. Comenzaron a publicarse las revistas *Pod Známeniem Marxizma* (desde 1922) y *Véstnik Sotsialistícheskoi akadémii* (más tarde *Véstnik Kommunistícheskoi akadémii*) y las revistas bibliográficas *Pechat i revoliútsia* y *Kniga i revoliútsia*, que desempeñaron un gran papel en la crítica de la filosofía idealista. Era necesario ante todo repeler los ataques al materialismo histórico de los ideólogos burgueses (S. L. Frank. *Ensayo de metodología de las ciencias sociales.* Moscú, 1922; R. Y. Vípper. *La crisis de la ciencia histórica.* Kazán, 1921; N. Berdiáev. *El sentido de la historia.* Berlín, 1923, y otras obras). Esta tarea se llevó a cabo en los trabajos de A. S. Búbnov, V. A. Bistrianski, B. I. Górev, P. I. Lébedev-Polianski y otros escritores del partido.

Las instituciones científicas creadas a iniciativa de Lenin —el Instituto de Marx y Engels, la Academia Socialista de Ciencias Sociales (más tarde Academia Comunista) y otras, tuvieron primordial importancia en el desarrollo de la filosofía y la sociología marxistas. En 1923 aparecieron los dos primeros tomos de las *Obras* de Marx y Engels y *El Capital*, de Marx; en 1918, el libro de Franz Mehring *Carlos Marx*. Por decisión del IX Congreso del partido se emprendió la edición de las *Obras* de Lenin en veinte tomos. Al cuidado de V. Adoratski se publicó una recopilación de cartas escogidas de Carlos Marx y Federico Engels (1922), *El materialismo histórico* (1923), de Franz Mehring, *La sociedad del futuro* y *La mujer y el socialismo* (1923), de Augusto Bebel, *El materialismo histórico* (1921), de Antonio Labriola, obras de Plejánov, etc.

Poco a poco fue formándose un grupo considerable de

filósofos y sociólogos marxistas, que combatieron la filosofía y la sociología burguesas, el mecanicismo, etc. Junto a los escritores del partido, desempeñaron un papel muy destacado en esta lucha, dentro de la revista *Pod Známeniem Marxizma* y en otras publicaciones, A. M. Deborin, G. K. Bámmel, I. K. Luppol, I. P. Razumovski, M. V. Serebriakov y otros filósofos soviéticos.

En la mencionada revista se abordaron cuestiones fundamentales del materialismo histórico: las fuerzas productivas y las relaciones de producción (Razumovski), las clases y la lucha de clases (Krivtsov), problemas de la ideología (Adoratski). En la revista *Véstnik Sotsialistícheskoi akadémii* se debatieron problemas de religión (informe de B. Górev, 1923), de organización científica del trabajo, etc.

Ya a comienzos de la década de los 20 se publicaron artículos que analizaban algunos aspectos de la actividad filosófica de Lenin. En 1922, V. Adoratski escribió el artículo *La dialéctica marxista en las obras de Lenin*[22].

La consmovisión científica del marxismo-leninismo y sus ideas filosóficas fueron difundidas por la prensa soviética, particularmente en artículos de M. I. Kalinin, S. M. Kírov, N. K. Krúpskaia, A. V. Lunacharski, D. Z. Manuilski, S. G. Shaumián, I. V. Stalin, Y. M. Sverdlov y otros dirigentes del partido bolchevique, así como por la de los partidos comunistas hermanos.

2. El desarrollo del materialismo dialéctico después de V. I. Lenin (1924-1970)

Encabezado por Lenin, el Partido Comunista pertrechó al pueblo soviético con un plan científico de construcción del socialismo: el plan de industrialización del país, de cooperativización socialista del agro y de revolución cultural. El partido mantuvo su rumbo hacia la construcción del socialismo en encarnizada lucha contra los restos de las clases explotadoras

[22] V. V. Adoratski. *Obras escogidas*. Moscú, 1961.

derrocadas, contra los elementos capitalistas, en la ciudad y en el campo, contra el trotskismo, contra el oportunismo de derecha y contra otras corrientes antileninistas. Con el ejemplo del triunfo de la Revolución de Octubre y de la construcción del socialismo en la URSS, el proletariado se convenció de que era preciso disponer de un partido de nuevo tipo, un partido de acción revolucionaria pertrechado con la teoría marxista-leninista. La Internacional Comunista, fundada por iniciativa de Lenin, fue para los partidos proletarios una escuela de marxismo-leninismo, el centro de su elaboración creadora.

El estudio, la difusión y la elaboración del legado teórico de Lenin, incluido el filosófico, desempeñó un inmenso papel en el desarrollo del movimiento comunista internacional y en la formación de la concepción del mundo del pueblo soviético.

Los filósofos soviéticos ayudaron activamente al partido en la lucha contra las teorías oportunistas del menchevismo, el trotskismo, el anarcosindicalismo y otras concepciones antimarxistas, elaboraron problemas de la ideología marxista-leninista en la lucha contra la ideología burguesa (V. V. Adoratski, V. I. Nevski) c investigaron problemas filosóficos de las ciencias naturales (O. Y. Shmidt, A. K. Timiriázev), la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología del saber científico (A. M. Deborin, A. I. Variash), la historia de la filosofía (A. M. Deborin, I. K. Luppol), la estética (A. V. Lunacharski) y el ateísmo científico (E. M. Yaroslavski, I. I. Skvortsov-Stépanov).

Elaboración de los problemas de la etapa leninista de la filosofía del marxismo. Las discusiones filosóficas de los años 20 y 30

Una de las líneas fundamentales del desarrollo de la ciencia filosófica soviética después de Lenin fue el estudio y la elaboración de los problemas de la etapa leninista en la filosofía marxista. Hasta finales de los años 60 aparecieron cuatro ediciones de las *Obras* de V. I. Lenin, así como treinta y siete tomos de recopilaciones leninianas, que incluyeron muchos

materiales y documentos del legado literario de Lenin. En 1925 fue publicado por primera vez el famoso fragmento *En torno a la dialéctica*; en 1929 aparecieron los *Cuadernos filosóficos*; en 1959 se editó el resumen hecho por Lenin de la correspondencia de Marx y Engels; en 1965 terminó la edición de las *Obras Completas* de V. I. Lenin, que incluía muchos trabajos suyos inéditos hasta entonces.

A mediados de los años 20 se inició una vasta investigación del legado teórico de Lenin. Colaboraron, entre otros, en la difusión del leninismo y la elaboración de su patrimonio teórico sus compañeros de lucha y discípulos F. E. Dzerzhinski, M. I. Kalinin, S. M. Kírov, N. K. Krúpskaia, V. V. Kúibishev, I. V. Stalin, E. M. Yaroslavski.

Los trabajos de I. V. Stalin *¿Trotskismo o leninismo? Los fundamentos del leninismo* y *Cuestiones de leninismo* desempeñaron un gran papel en la propagación de las ideas de Lenin y en su aplicación a la construcción del socialismo. Enfiladas contra las concepciones de los grupos antileninistas, oportunistas, mostraron el carácter internacional y el alcance histórico mundial del leninismo. Un indudable mérito de Stalin fue entender el leninismo como un nuevo peldaño en el desarrollo del marxismo. Sin embargo, las obras de Stalin adolecen de insuficiencias y errores esenciales. Stalin no puso de manifiesto toda la riqueza del pensamiento filosófico de Lenin. Se limitó a indicar la enorme importancia de las ideas filosóficas contenidas en *Materialismo y empiriocriticismo* descuidando visiblemente el contenido de los *Cuadernos filosóficos* y otras obras de Lenin de gran significación filosófica. Los trabajos de Stalin son, pues, unilaterales, tratan con preferencia la problemática del desarrollo social y dejan de lado los problemas sobre la dialéctica de la naturaleza y el conocimiento del mundo objetivo, así como los derivados del estudio de la dialéctica como ciencia.

Entre los filósofos soviéticos aparecieron puntos de vista distintos acerca del papel y el lugar del materialismo dialéctico en el sistema de los conocimientos científicos. En el debate en torno a este problema, iniciado en 1924 en revistas teóricas (*Bolshevik, Pod Známeniem Marxizma*) y en ediciones monográficas, algunos filósofos y naturalistas soviéticos (L. I. Axelrod-

Ortodox, V. N. Sarabiánov, I. I. Skvortsov-Stepánov, A. K. Timiriázev, A. I. Variash) interpretaban la filosofía marxista como una doctrina que extiende las leyes de las ciencias naturales a todas las esferas del ser y el pensamiento. Así, I. I. Skvortsov-Stepánov escribió: "Para los marxistas, la filosofía materialista la constituyen las deducciones últimas y más generales de la ciencia moderna"[23]. Las concepciones de este grupo contaron con el apoyo de Bujarin, quien, influido por Bogdánov, suplantó la dialéctica marxista por la teoría mecanicista del equilibrio, y utilizó el mecanicismo para fundamentar sus ideas antileninistas (la "integración pacífica" del kulak en el socialismo, la "espontaneidad" en el desarrollo del campo, etc.). De ahí que el mecanicismo se presentara como el principal peligro en la filosofía soviética de la segunda mitad de la década de los 20.

No obstante, I. I. Skvortsov-Stepánov, A. K. Timiriázev, V. N. Sarabiánov y otros partidarios del mecanicismo, aun equivocándose en las cuestiones filosóficas, preconizaron las posiciones del partido en la esfera política y apoyaron activamente su línea general en la lucha por la construcción del socialismo en la URSS.

El mecanicismo fue una manifestación particular de la influencia del positivismo en la filosofía marxista. Skvortsov-Stepánov declaró: "Para los marxistas no existe una esfera del "filosofar" separada y aislada de la ciencia, como unos "métodos específicos de investigación" propios, particulares"[24]. Las opiniones de los mecanicistas fueron objeto de dura crítica por parte de la mayoría de los filósofos marxistas. Se pronunciaron contra ellos V. V. Adoratski, A. M. Deborin, L. Rudash, M. Z. Seléktor, E. M. Yaroslavski y otros[25]. La II Conferencia nacional de las instituciones científicas marxistas-

---

[23] I. I. Stepánov. *El materialismo histórico y la ciencia natural moderna.* Moscú-Leningrado, 1926, pág. 55.

[24] Ibídem.

[25] Véase A. M. Deborin. *La dialéctica y la ciencia natural.* Moscú-Leningrado, 1929; M. Z. Seléktor. *El materialismo dialéctico y los mecanicistas.* Moscú, 1928; así como las intervenciones de V. V. Adoratski, Y. E. Sten y E. M. Yaroslavski en la II Conferencia nacional de instituciones científicas marxistas-leninistas. Actas taquigráficas. Moscú, 1929.

leninistas (1929), que efectuó un balance de la crítica del macanicismo, consignaba en su resolución: "al combatir, en rigor, la filosofía del marxismo-leninismo, al no comprender las bases de la dialéctica materialista y al suplantar prácticamente la dialéctica materialista revolucionaria por un evolucionismo vulgar y el materialismo por el positivismo, al estorbar objetivamente la penetración de la metodología del materialismo dialéctico en el terreno de la ciencia natural, etc.", el mecanicismo "constituye un evidente abandono de las posiciones filosóficas marxistas-leninistas"[26]. Algo más tarde, en enero de 1931, en una disposición del Comité Central del partido relativa a la revista *Pod Známeniem Marxizma,* se conceptuó al mecanicismo de "intento de llevar a cabo una revisión específica del marxismo"[27]. Bajo la influencia de la crítica científica, una serie de científicos soviéticos que habían sustentado concepciones mecanicistas renunciaron a ellas.

La significación positiva de la crítica del mecanicismo consistió en que, durante aquellos años, la filosofía de la URSS promovió y elaboró buen número de importantes cuestiones, entre ellas el lugar y el papel de la filosofía en el sistema general de conocimientos, la dialéctica materialista como método universal de conocimiento científico, la peculiaridad cualitativa de las formas del movimiento de la materia y su irreductibilidad mutua, la oposición radical entre la teoría dialéctica del automovimiento de la materia y la teoría positivista del equilibrio, el papel activo de la ciencia en la transformación de la realidad, etc.

A. M. Deborin y sus discípulos G. K. Bámmel, N. A. Kárev, I. K. Luppol, J. E. Sten y otros contribuyeron notablemente a la crítica del mecanicismo[28]. Sus trabajos ayudaron en muchos aspectos a elaborar importantes problemas del materialismo

---

[26] *Véstnik Kommunistícheskoi akadémii,* 1929, N° 32(2), pág. 343.

[27] *Sobre la prensa del partido y toda la prensa soviética.* Moscú, 1954, pág. 406.

[28] Véase A. M. Deborin. *Lenin como pensador.* Moscú, 1924, (existen varias ediciones, la última de 1929); del mismo autor. *La filosofía y el marxismo.* Moscú-Leningrado, 1926, y otras; G. K. Bámmel. *En el frente filosófico después de Octubre.* Moscú, 1929; N. A. Kárev. *En defensa de la dialéctica materialista.* Moscú-Leningrado, 1929; I. K. Luppol. *Lenin y la filosofía.* Moscú-Leningrado, 1930, y otras.

dialéctico. Sin embargo, hacia finales de los años 20, los medios filosóficos de la URSS comenzaron a advertir con creciente frecuencia cierto formalismo que A. M. Deborin y sus discípulos manifiestan en el análisis de los problemas de la dialéctica, cierto apoliticismo, un divorcio de la práctica y, en fin, errores de carácter idealista. En los subsiguientes debates y discusiones se evidenció que Deborin y sus partidarios, a los que entonces se llamaba la "dirección filosófica" (encabezaban la revista *Pod Známeniem Marxizma* y la mayoría de las instituciones filosóficas del país), cometían serios errores en la valoración del legado leniniano y en la comprensión de la esencia de la dialéctica materialista y de la filosofía marxista en conjunto. Por ejemplo, Deborin escribió que el marxismo era una teoría filosófica, histórica y económica, mientras el leninismo era una política y una táctica marxistas[29]. En uno de sus artículos, N. A. Kárev sostuvo que Lenin "se asombraría si le dijeran que había abierto una nueva época... en el marxismo"[30]. A. M. Deborin y sus partidarios, que interpretaban la filosofía marxista como síntesis de la dialéctica de Hegel y el materialismo de Feuerbach, subvaloraban el salto cualitativo realizado en la filosofía por el marxismo. En sus trabajos se filtraba el confusionismo en las definiciones de algunos conceptos fundamentales del materialismo dialéctico. Así, Deborin, apartándose claramente de la definición leniniana de materia, escribió que "la materia es todo el conjunto concreto infinito de "mediatizaciones", es decir, de relaciones y conexiones"[31]. No menos desafortunada es su definición de la práctica como "síntesis dialéctica de la realidad objetiva y del conocimiento "subjetivo" que de ella tenemos"[32], etc.

En los debates de 1929-1930, estas proposiciones erróneas de Deborin y sus partidarios fueron calificadas de desviación formalista del marxismo. La disposición del 25 de enero de 1931 del CC del PC(b) de la URSS "Sobre la revista *Pod Známeniem Marxizma*", que efectúa un balance de estas

---

[29] Véase A. M. Deborin. *Lenin como pensador*. Moscú-Leningrado, 1929, pág. 12.

[30] *Pod Známeniem Marxizma*, 1924, N° 4-5, pág. 241.

[31] A. M. Deborin. *Lenin como pensador*, pág. 42.

[32] Ibídem, pág. 60.

discusiones, señalaba: "La tarea más importante de *Pod Známeniem Marxizma* debe ser el cumplimiento efectivo del programa que Lenin le fijó, la elaboración de la etapa leninista del desarrollo del materialismo dialéctico, la crítica implacable de todos los planteamientos antimarxistas y, en consecuencia antileninistas, en filosofía y en las ciencias sociales y naturales, por muy disimulados que aquéllos se presenten. La revista debe elaborar la teoría de la dialéctica materialista y las cuestiones del materialismo histórico en estrecha vinculación con la práctica de la construcción socialista y de la revolución mundial"[33]. La disposición señalaba también que, en una serie de problemas, el grupo de Deborin se deslizaba "hacia las posiciones del idealismo menchevizante"[34]. El término "idealismo menchevizante" como valoración de las concepciones de Deborin y sus partidarios lo empleó Stalin por primera vez en 1930 en su conversación con el buró de la organización del partido en el Instituto del profesorado rojo de filosofía y ciencias naturales. Stalin aclaró que el término "menchevizante" tenía por fin subrayar la resurrección en Deborin y sus discípulos del divorcio entre teoría y práctica que había cultivado el menchevismo. Por "idealismo" se entendía el acercar, como hacían Deborin y sus discípulos, la dialéctica idealista de Hegel y la dialéctica materialista de Marx[35].

La crítica de los errores de Deborin y sus discípulos atrajo la atención de los amplios medios científicos sobre el legado leniniano y el estudio de los problemas de la etapa leninista de la filosofía del marxismo. Se analizó entonces la diferencia cualitativa, la oposición, entre la dialéctica hegeliana y la marxista, se subrayó la unidad de teoría y práctica en el marxismo y la necesidad de aplicar las ideas leninianas al análisis de los fenómenos contemporáneos, al tiempo que se puso de manifiesto el partidismo militante de la filosofía marxista-leninista en la lucha contra la ideología burguesa reaccionaria, el revisionismo y el oportunismo.

---

[33] *Sobre la prensa del partido y toda la prensa soviética*, pág. 407.

[34] Ibídem.

[35] Véase M. B. Mitin. *Cuestiones palpitantes de la dialéctica materialista*. Moscú, 1936.

En los años 30 aparecieron una serie de estudios y manuales sobre problemas de la dialéctica materialista, la teoría del conocimiento, la lógica y el materialismo histórico[36].

En la propaganda y elaboración del patrimonio de Lenin participaron y participan marxistas extranjeros. Las ideas de Lenin están presentes en trabajos de destacadas figuras del movimiento comunista internacional: Ernesto Thälmann, Clara Zetkin, Guillermo Pieck y Walter Ulbricht (Alemania); Jorge Dimitrov y V. Kolarov (Bulgaria); Klement Gottwald y Antonin Zápotocky (Checoslovaquia); Li Ta-chao y Tsui Tsu-po (China); William Foster y Gus Hall (EE.UU.); José Díaz y Dolores Ibárruri (España); Otto Kuusinen (Finlandia); Marcel Cachin, Mauricio Thorez, Jacques Duclos y Waldeck Rochet (Francia); Béla Kun (Hungría); William Gallacher y Harry Pollitt (Inglaterra); Antonio Gramsci, Palmiro Togliatti y Luigi Longo (Italia); Sen Katayama (Japón); Julian Lenski (Polonia); Gheorghe Gheorghiu-Dej (Rumania), y otros.

En *Cartas desde la cárcel* y *Cuadernos de cárcel*, Antonio Gramsci, al analizar problemas esenciales de la filosofía del marxismo, señala que Lenin es un maestro para todos y "ha hecho avanzar efectivamente la filosofía como tal"[37]. El VII Congreso de la Internacional Comunista (1935) desempeñó un papel fundamental en la consolidación de todas las fuerzas del movimiento comunista mundial basado en las ideas del leninismo. Allí, Dimitrov, Togliatti, Kuusinen y otros dirigentes de la Internacional Comunista fundamentaron teóricamente la necesidad de construir un frente único antiimperialista partiendo de las ideas de Lenin acerca de la unidad del movimiento obrero.

Filósofos marxistas de una serie de países capitalistas tradujeron y publicaron las obras más importantes de Marx, Engels y Lenin. Especial significación tuvo la publicación en el extranjero de *Materialismo y empiriocriticismo*, libro en el que se educaron los obreros avanzados y la intelectualidad progresis-

---

[36] Véase T. Pavlov. *Teoría del reflejo*, trad. del búlgaro. Moscú, 1936; *La dialéctica materialista*. Moscú-Leningrado, 1932; *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, partes I-II, 1932-1934.

[37] A. Gramsci. *Obras escogidas*, en tres tomos. Moscú, 1959, t. III, pág. 59.

ta. Los filósofos marxistas de países extranjeros escribieron valiosas investigaciones dedicadas a la explicación y el desarrollo de las ideas filosóficas de Lenin[38].

El marxista búlgaro Todor Pavlov elaboró los problemas de la dialéctica como gnoseología del marxismo, la teoría leniniana del reflejo[39]; mostró que el papel del materialismo dialéctico consiste en poner al descubierto las leyes generales del mundo objetivo estudiado por las ciencias concretas que sin la filosofía quedan privadas de una base metodológica común, al igual que la filosofía, desconectada de las ciencias concretas, está condenada a ser escolástica y teorización vacua.

El marxista alemán Hermann Duncker mostró en su obra *Introducción al marxismo*[40] la objetividad de las leyes de la dialéctica y la posibilidad de aplicar el método de ésta al conocimiento de todas las esferas del mundo real. Duncker criticó a Eduardo Bernstein, que negaba el significado de la dialéctica, y a György Lukács, que reducía el materialismo dialéctico a la teoría del conocimiento.

En Francia, el eminente marxista Georges Politzer criticó el irracionalismo. En *Una mixtificación filosófica* (1929) muestra que el irracionalismo minimiza el valor de las ciencias concretas y el conocimiento racional. Considerándolo "incapaz" de concebir la realidad, el irracionalismo opone a la actividad pensante la subconciencia y otros fenómenos de la conciencia que, supuestamente, no se someten a un análisis racional.

Desde la segunda mitad de los años 30 hasta comienzos de los años 50 el avance de la filosofía marxista-leninista chocó con serias dificultades dimanantes del culto a la personalidad de

---

[38] Figuran entre estos trabajos los de K. Hager, Georg Klaus y G. Mende (Alemania); S. Ganovski y A. Kiselinchev (Bulgaria); Zdeněk Nejeldy, L. Svoboda y L. Szántó (Checoslovaquia); G. Apteker, Howard Selsam y Harry Wells (EE.UU.); Guy Besse (Francia); László Rudas y Béla Fogarasi (Hungría); John Desmond Bernal y Maurice Cornforth (Inglaterra); Emilio Sereni y Cesare Luporini (Italia); Tosaka y Mori Koiti (Japón); Stefan Rudnianski (Polonia); Athanase Joja y Constantin Ionescu Gulian (Rumania), y otros muchos marxistas extranjeros.

[39] Véase T. Pavlov. *Obras filosóficas escogidas*, en cuatro tomos. Moscú, 1961-1963. *Idealismo y materialismo* (1929). *Teoría del reflejo* (1936). *La filosofía materialista dialéctica y las ciencias particulares* (1957) y otras.

[40] Véase H. Duncker. *Introducción al marxismo*. Moscú, 1963.

Stalin característico del período apuntado. Por entonces, se tomaba como eje central para el estudio de las ideas filosóficas del marismo el trabajo de Stalin *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* publicado en 1938. En esta obra, divulgación de algunas de las proposiciones fundamentales del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, Stalin intenta establecer una definición general de la filosofía del marxismo y caracteriza su contenido y estructura. Sus proposiciones y apreciaciones acerca de la oposición radical entre el materialismo y el idealismo, la dialéctica y la metafísica, la conexión de la filosofía del marxismo con la práctica de la construcción socialista y el movimiento revolucionario mundial, etc., son correctas, pero en conjunto, es un escrito aquejado de esquematismo y que contiene determinadas afirmaciones erróneas. En su intento de dar una difinición general de la filosofía marxista, Stalin dice que el materialismo dialéctico es la base "filosófico-teórica" del marxismo y el materialismo histórico su base "científico-histórica". Esta definición enfrenta el materialismo dialéctico al materialismo histórico, es decir, altera la idea fundamental de la filosofía marxista consistente en un único enfoque materialista dialéctico de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano. Stalin no describe tampoco en esta obra la dialéctica como teoría general del desarrollo. Es más, considera unilateralmente que la dialéctica es de forma primordial un método de elaboración de la táctica y la estrategia del partido del proletariado.

Respecto al legado leniniano, Stalin manifestó cierto subjetivismo. Los *Cuadernos filosóficos* no fueron incluidos por indicación suya en la tercera y cuarta ediciones de las *Obras* de Lenin. Algunos trabajos filosóficos de Lenin (*Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* y otros) eran a veces silenciados porque no coincidían con las apreciaciones de Stalin (por ejemplo, con su valoración negativa de la filosofía clásica alemana). La mencionada obra de Stalin fue incluida en la *Historia del PC(b) de la URSS* (1938), y desde entonces se estudiaba como una obra clásica del marxismo. Los demás trabajos de Stalin, que también contienen proposiciones erróneas y adolecen de varias deficiencias, se tenían asimismo

por obras clásicas, irreprochables teóricamente, que no requerían sino ser estudiadas. La actitud acrítica hacia su obra dio lugar a que desde finales de los años 30 hasta comienzos de los 50 se publicara un buen número de libros y folletos que, en rigor, no eran más que comentarios a las proposiciones y esquemas expuestos por Stalin.

Ahora bien, no se puede concluir sobre esta base, en contra de lo que sostienen los "críticos" modernos de la filosofía marxista-leninista, que en aquellos años se "detuviera"en general el progreso de la filosofía en la URSS. Prosiguió el trabajo de investigación científica en la esfera del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. En aquellos años se escribieron valiosos trabajos de filósofos soviéticos y extranjeros, dedicados a problemas concretos del materialismo dialéctico: la oposición entre dialéctica y sofística, la materia y la conciencia, las leyes de la dialéctica, la práctica como criterio de la verdad. Se publicaron estudios sobre una serie de problemas filosóficos de las ciencias naturales. Se hizo un análisis marxista del legado filosófico, incluida la historia del surgimiento y el desarrollo de la filosofía marxista. Los científicos soviéticos participaron en la preparación de ediciones de obras de los fundadores del marxismo y de destacadas figuras del movimiento obrero internacional y en la crítica de las concepciones filosóficas burguesas, entre ellas las bases teóricas del fascismo, la ideología más reaccionaria de la burguesía imperialista.

Después de la segunda guerra mundial, varios países de Europa y Asia emprendieron el camino del socialismo. Se formaba y se desarrollaba el sistema mundial del socialismo. Las condiciones posbélicas del desenvolvimiento de la sociedad soviética plantearon ante el Partido Comunista tareas complejas y preñadas de responsabilidad. La vida dio la razón a la ideología y al rumbo político del partido, a su fidelidad inquebrantable al leninismo, a su capacidad para generalizar teóricamente la experiencia de las masas y poner al desnudo y subsanar los errores que se hubieran cometido. En su XX Congreso (1956), el partido condenó resueltamente el culto a la personalidad de Stalin, ajeno al espíritu del marxismo-leninismo, así como las persecuciones infundadas y otras violaciones de la legalidad socialista. Estas deformaciones

cometidas en detrimento de la sociedad soviética no pudieron, sin embargo, alterar la naturaleza de la sociedad socialista, no hicieron vacilar los pilares del socialismo. Los documentos del partido concernientes a los años 50 y 60 contienen un análisis marxista de la dialéctica del desarrollo internacional contemporáneo. Partiendo de este análisis se hizo la deducción de que en las nuevas condiciones, en las condiciones configuradas por la potenciación del socialismo mundial y de su aliado, el movimiento de liberación nacional, la guerra deja de ser un hecho fatalmente inevitable. Asimismo, se investigó el problema de la diversidad de formas de transición al socialismo.

Los congresos XXI y XXII del partido contribuyeron con sus documentos a elaborar los problemas de la dialéctica de la transformación del socialismo en comunismo, del carácter específico de las contradicciones no antagónicas en el socialismo y su solución. El XXIII Congreso del partido señaló el papel del materialismo dialéctico en la resolución de problemas tan actuales como el de los principios científicos de dirección y encauzamiento de los procesos sociales, la creación de un sistema de información, control y regulación de los procesos sociales a nivel estatal. Partiendo de las decisiones de estos congresos, los filósofos soviéticos llevaron a cabo un abundante y fecundo trabajo científico.

A finales de los años 60 y principios de los 70, los filósofos soviéticos han dedicado marcada atención a los problemas de la dialéctica de la revolución científico-técnica moderna, a la elaboración de las bases filosóficas de la conducción científica de los procesos sociales, y al problema de la investigación científica a la luz de los novísimos adelantos de la ciencia natural y la técnica. En conexión con ello, una serie de obras publicadas en la URSS examinan importantísimos aspectos de la dialéctica del objeto y el sujeto del desarrollo social, el problema del reflejo y la información, las cuestiones del enfoque sistemático y del análisis estructural-funcional y los caminos y métodos de la previsión científica.

Los principios y las proposiciones del materialismo dialéctico fueron aplicados y desarrollados en los documentos del movimiento comunista mundial. En ellos se revela la dialéctica de la transición del capitalismo al socialismo y la del desarrollo

de los países capitalistas en la época de la crisis general del capitalismo, se generaliza la lucha de clase del proletariado y otros trabajadores contra los explotadores.

Los trabajos actuales sobre el materialismo dialéctico se caracterizan por una rigurosa orientación partidista contra todo género de falsificaciones marxológico-burguesas y revisionistas del leninismo y por su crítica a la teorización abstracta y a los errores positivistas que albergan los escritos de ciertos marxistas de algunos países extranjeros.

En las obras dedicadas a la dialéctica del desarrollo del socialismo y el comunismo se muestra que la absolutización realizada por algunos filósofos soviéticos (en los años 50 y comienzos de los 60) de la unidad de los contrarios con ausencia de un análisis de las contradicciones y de su pugna bajo el socialismo, carece de razón y no viene confirmada por los datos concretos. El mismo concepto de unidad presupone la existencia de determinadas contradicciones, y viceversa, el concepto de contradicción presupone la existencia de determinada unidad de los aspectos contradictorios. Concierne esto también por entero a la sociedad socialista, en la que, empero, las contradicciones ostentan un carácter no antagónico. Sólo mediante el estudio de las contradicciones como fuente del desarrollo de la sociedad socialista y poniendo al descubierto el carácter específico de la lucha entre lo nuevo y lo viejo en las condiciones actuales, se hace posible fijar las vías para el progreso ulterior de la formación comunista.

Los problemas de la dialéctica como teoría del conocimiento y de la lógica del marxismo

El problema de la unidad de la dialéctica, la gnoseología y la lógica del marxismo fue planteado por Lenin ya en 1914-1916. Sin embargo, en la literatura filosófica del marxismo no comenzó a debatirse hasta la aparición del famoso fragmento leniniano *En torno a la dialéctica* (1925) y los *Cuadernos filosóficos* (1929). Los filósofos soviéticos y los marxistas extranjeros, al investigar el problema de la dialéctica como teoría del conocimiento y de la lógica, ponían al descubierto el proceso del tránsito dialéctico del conocimiento sensorial al racional,

rastreaban la formación de las categorías filosóficas, sistematizaban la doctrina marxista sobre la conciencia, su génesis y desarrollo[41]. En una serie de trabajos se examinaban, entre otros, importantísimos problemas de la dialéctica, de la lógica dialéctica, de la práctica como base y criterio de la verdad en el conocimiento, etc.[42]

La superación de cierta subvaloración de la lógica formal acaecida a partir de los años 40 se mostró como un factor positivo en el progreso de la filosofía de la URSS. En los años 40 y 50 aparecieron varios libros sobre la interpretación marxista de la lógica tradicional y su confrontación con los postulados fundamentales de la lógica dialéctica[43]. Los lógicos soviéticos examinaron durante aquellos años el problema de la exactitud y la autenticidad de los juicios lógicos, y mostraron la conexión indisoluble entre forma y contenido en la estructura lógica de todo conocimiento.

En los trabajos de los años 60 se debatieron con mucha mayor amplitud que a principios de los años 30 los problemas del contenido de la teoría leniniana del reflejo y la unidad de dialéctica, lógica y gnoseología[44]. Se puso entonces de manifiesto la unidad y la subordinación de las leyes de la dialéctica, remarcándose cuál era el núcleo de la dialéctica marxista: la doctrina de la unidad y la lucha de los contrarios. Al investigar la ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos quedó al descubierto la diversidad inherente a los

[41] Véase, por ejemplo: T. Pavlov. *Teoría del reflejo*; E. P. Sitkovski. *Las categorías de la dialéctica materialista*. Moscú, 1941; F. I. Jasjáchij. *La base de la gnoseología del materialismo dialéctico*. Moscú, 1944; del mismo autor. *La materia y la conciencia*. Moscú, 1951; P. V. Kopnín. *Introducción a la gnoseología marxista*. Kíev, 1966.

[42] Véase, por ejemplo: B. M. Kédrov. *Los cambios cuantitativos y cualitativos en la naturaleza*. Moscú, 1946; M. N. Rutkévich. *La práctica, criterio de la verdad en la ciencia*. Moscú, 1952.

[43] Véase, por ejemplo: V. F. Asmus. *Lógica*. Moscú, 1947; K. S. Bakradze. *Lógica*. Tbilisi, 1951; M. S. Strogóvich. *Lógica*. Moscú, 1946.

[44] Véase, por ejemplo: B. M. Kédrov. *La unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento*. Moscú, 1963; P. V. Kopnín. *La dialéctica como lógica*. Kíev, 1961; V. P. Rozhin. *La dialéctica marxista-leninista como ciencia filosófica*. Leningrado, 1957; M. M. Rozental. *Principios de la lógica dialéctica*. Moscú, 1960; M. N. Rutkévich. *El materialismo dialéctico*. Moscú, 1960; V. P. Tugárinov. *Correlación de las categorías del materialismo dialéctico*. Leningrado, 1956.

saltos dialécticos, ya sean producto de un cambio revolucionario o de uno gradual. Asimismo, quedó perfilado el análisis de la ley de la negación de la negación, desapareciendo la errónea interpretación de algunos autores que ponían en tela de juicio la universalidad de esta ley. Los estudios dedicados a este tema dejaron muy claro que factores importantísimos del desarrollo desvelado por la ley de la negación de la negación, tales como la sucesión, el carácter ascensional y espiral del desarrollo y la repetición en el proceso de surgimiento de lo nuevo, constituyen uno de los rasgos más generales de la dialéctica del mundo objetivo y de su conocimiento por el hombre[45].

Junto a la elaboración de los conceptos filosóficos ya consolidados (esencia y fenómeno, forma y contenido, etc.), la atención de los autores se sintió atraída por ciertas categorías poco estudiadas hasta entonces en la literatura marxista. Entre ellas ocupan un lugar especial en la ciencia moderna las categorías de estructura, elemento, objeto, modelo, etc. La resolución de estos problemas filosóficos del conocimiento se efectúa sobre la base de la generalización de los datos de la psicología, la cibernética y otras ciencias que abordan los principios generales de la organización, de las interconexiones y los procesos de la regulación en los fenómenos del mundo material y de su reflejo en la conciencia humana.

Abundan los trabajos de científicos soviéticos sobre gnoseología dedicados a los problemas de lo general y lo específico en filosofía y en las ciencias particulares, de la concreción de la verdad, de la práctica, no sólo como criterio, sino también como base de la fuerza motriz del conocimiento, de las categorías de lo lógico y lo histórico, de lo abstracto y lo concreto, del análisis y la síntesis. Los filósofos marxistas estudian el problema de cómo se forman las percepciones y las representaciones, la dialéctica del tránsito de la representación al concepto, de éste al juicio, etc. Destacando el carácter específico del proceso del conocimiento muestran, a base de un material concreto, que la primera fase del conocimiento está

---

[45] Véase, por ejemplo: B. M. Kédrov. *La negación de de la negación.* Moscú, 1957; del mismo autor. *La dialéctica y la lógica. Leyes del pensamiento.* Moscú, 1962.

relacionada no sólo con las formas sensoriales del reflejo, y la segunda no sólo con las formas racionales, sino que en la fase de las sensaciones el conocimiento humano ya viene mediatizado por ciertos tipos de conceptos, mientras que en la fase de la abstracción científica cada avance está relacionado con la comprobación de los datos que aporta la práctica a través de la esfera del conocimiento sensorial[46]. Un rasgo característico de los trabajos modernos sobre la gnoseología del marxismo es su estrecha conexión con las investigaciones procedentes de los terrenos de la biología, de la fisiología de la actividad nerviosa superior, la psicología y otras ciencias concretas. Frente a los modernos adversarios del marxismo, que suplantan el materialismo dialéctico por el positivismo, el antropologismo y otras teorías idealistas, los filósofos marxistas muestran que el más alto logro de la gnoseología marxista sigue siendo la teoría leniniana del reflejo: no el reflejo pasivo, muerto, sino el reflejo en desarrollo, contradictorio y cambiante en el proceso de transformación activa del mundo objetivo por parte del hombre[47]. En una serie de trabajos se concreta el principio del reflejo, y se hace hincapié en el nexo indisoluble entre la naturaleza dialéctica del reflejo y el carácter creativo de la actividad y del pensamiento humanos.

La moderna literatura filosófica marxista investiga insistentemente los problemas de la dialéctica como lógica del conocimiento científico. En la actualidad, el estudio de los problemas de la lógica transcurre por dos cauces en la ciencia soviética. Al concretar y desarrollar las ideas leninianas sobre la lógica dialéctica, ciertos autores soviéticos establecen en sus trabajos la esencia de la lógica dialéctica como lógica de contenido y explican sus categorías y leyes fundamentales como formas dialécticas del conocimiento del mundo objetivo. Otros abordan los problemas de la lógica formal en su aspecto moderno, matemático, investigando los principios de la

---

[46] Véase *Cuestiones de la teoría del conocimiento y de la lógica.* Moscú, 1960; *Los métodos del conocimiento científico.* Moscú, 1964, y otros trabajos.

[47] Véase, por ejemplo: M. M. Rozental. *Principios de la lógica dialéctica.* Moscú, 1960; recop. *Problemas de la lógica dialéctica.* Alma-Atá, 1968, y otros estudios.

formalización del saber humano mediante la aplicación del álgebra de Boole y algunos otros sectores de la matemática[48].

Los problemas del materialismo dialéctico en las obras de los marxistas extranjeros

Los filósofos marxistas de los países socialistas y, asimismo, los de Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Italia y otros países capitalistas, llevan a cabo un amplio trabajo de investigación de los problemas del reflejo y el conocimiento del mundo objetivo.

Los filósofos marxistas búlgaros han efectuado una considerable aportación al desarrollo de la teoría leniniana del reflejo[49]. Así, Todor Pavlov, al explicar el problema de la correlación entre el reflejo y la información, puso de manifiesto que estos dos conceptos son cercanos por el contenido, pero no idénticos, ni mucho menos, y que la teoría leniniana del reflejo es la base común de todo conocimiento, comprendido el cuantitativo, e incluye también la teoría de la información. Asen Kiselinchev ha estudiado el problema del reflejo en la naturaleza viva, mostrando el carácter específico del reflejo humano del mundo como forma superior del mismo.

Los filósofos marxistas de Hungría[50] han sometido a rigurosa y razonada crítica las erróneas concepciones expuestas por Lukács a comienzos de la década de los 20 en su libro *La historia y la conciencia de clase*, en el que reducía la dialéctica a una simple teoría del conocimiento, negaba el partidismo de la

---

[48] Véase P. S. Nóvikov. *Elementos de la lógica matemática*. Moscú, 1959; A. A. Márkov. *Teoría de los algoritmos*. Moscú-Leningrado, 1954; P. V. Tavanets. *Problemas de la teoría del juicio*. Moscú, 1955; A. A. Zinóviev. *Problemas filosóficos de la lógica plurivalente*. Moscú, 1960; del mismo autor. *La lógica de las enunciaciones y la teoría de la deducción*. Moscú, 1962, y otros estudios.

[49] Véase T. Pavlov. *Obras filosóficas escogidas*, 1961-1963, t. 1-4; A. Kiselinchev. *La teoría marxista-leninista del reflejo y la doctrina de I. P. Pávlov sobre la actividad nerviosa superior*, Moscú, 1956, y otras obras.

[50] Véase L. Rudas. *Lukács como teórico de la conciencia de clase*. "Véstnik Kommunistícheskoi akadémii", libro 9, 1924; del mismo autor. *La teoría y la práctica*. Budapest, 1950 (en húngaro), y otros trabajos.

filosofía, suplantaba la pugna del materialismo y el idealismo en la historia de la filosofía por la lucha entre racionalismo e irracionalismo, etc.

Los filósofos marxistas de la República Democrática Alemana han sostenido una serie de debates sobre problemas esenciales del materialismo dialéctico (el objeto de la filosofía, el carácter de las contradicciones dialécticas del desarrollo social, etc.), en el curso de los cuales, así como en muchos estudios monográficos, examinaron cuestiones relativas a la conexión entre la filosofía y las ciencias naturales, la filosofía y la política de los partidos comunistas, o la unidad entre la dialéctica, la teoría del conocimiento y la lógica. Los marxistas alemanes son autores de un interesante análisis de la dialéctica de la formación de la sociedad socialista desarrollada, del papel creador de las masas populares y del sujeto de la administración socialista en el establecimiento de pronósticos científicos y planes para la construcción del socialismo. Al propio tiempo, han combatido con dureza las teorías antimarxistas de J. Bloch y J. Fischer, falseadores de la doctrina marxista-leninista, mostrando que las obras de estos renegados del marxismo siguen en conjunto la línea de las tradicionales teorías idealistas burguesas.

Los filósofos marxistas polacos han dedicado sus obras sobre el materialismo dialéctico a los problemas de la correlación entre lenguaje y pensamiento, a la crítica de las concepciones positivistas de verdad y conciencia, a la teoría de la verdad, a la metodología del conocimiento científico, al problema de la interconexión entre todas las ramas del saber, etc. También han llevado a cabo valiosas investigaciones en la esfera de la lógica[51].

En Rumania encontramos estudios fundamentales sobre problemas actuales del materialismo dialéctico: *El materialismo dialéctico y las ciencias naturales modernas*, en tres tomos; *La dialéctica del conocimiento científico, La dialéctica materialista, metodología común de las ciencias particulares*, etc. Los filósofos rumanos muestran en ellos el inmenso significado que atesoran

---

[51] Véase, por ejemplo: la recopilación *Ley, necesidad, probabilidad*. Trad. del polaco. Moscú, 1967; las obras de Tadeus Yaroszevski y otros autores.

las ideas filosóficas de Lenin para el desarrollo de la ciencia natural moderna y las ciencias de la sociedad, explican la correlación entre la dialéctica marxista y la metodología de las ciencias particulares, y ponen de manifiesto la influencia negativa que ejercen las escuelas filosóficas burguesas sobre las ciencias concretas.

Los filósofos checoslovacos han elaborado problemas centrales del materialismo dialéctico, como son los referentes al espacio y el tiempo, a las contradicciones, a lo abstracto y lo concreto en el conocimiento, etc. Asimismo han sometido a un profundo análisis crítico las manifestaciones contrarrevolucionarias de algunas figuras públicas y científicas tanto checoslovacas como extranjeras, durante los acontecimientos de 1968, denunciando la orientación antimarxista de las ideas propagadas por los filósofos de la revista yugoslava *Praxis* y por el llamado "círculo de Frankfurt". Además, junto con los filósofos soviéticos denunciaron la esencia burguesa de las teorías del "marxismo abierto" y de las exposiciones anarquistas de izquierda de Herbert Marcuse, G. y D. Cohn-Bendit y otros antimarxistas contemporáneos. Con ello quedó al desnudo la esencia antimarxista, antileninista, de las modernas concepciones revisionistas de derecha y su hostilidad a los intereses de la clase obrera, del socialismo mundial y del movimiento comunista internacional[52].

El pensamiento filosófico marxista se desarrolla fecundamente en los países capitalistas, a pesar de las enormes dificultades que experimenta en un ambiente de dominación de la ideología burguesa.

El conocido filósofo marxista norteamericano Howard Selsam demuestra en su obra *¿Qué es la filosofía?* (1938) el carácter científico del materialismo dialéctico y su vinculación con el progreso general de las ciencias en el siglo XX; paralelamente, criticó el idealismo filosófico e hizo notar su esencia clasista. En la posguerra, los filósofos progresistas norteamericanos H. Wells, Barrows Dunham, H. Selsam y otros sometieron a una fundamentada crítica las corrientes

---

[52] Véase *El revisionismo de derecha contemporáneo.*

filosóficas burguesas en boga, como el pragmatismo y el psicoanálisis freudiano.

En Inglaterra, los filósofos marxistas (Maurice Cornforth y otros) emprendieron una serie de investigaciones sobre los problemas fundamentales del materialismo dialéctico y una crítica de las corrientes más importantes de la filosofía burguesa contemporánea: el neopositivismo, el positivismo lógico, etc.

En Francia, Guy Besse, Georges Cogniot, Lucien Sève y otros filósofos marxistas, en ardua polémica con el revisionismo filosófico y la filosofía burguesa, han abordado muchos problemas importantes de la dialéctica, tales como libertad y necesidad, la correlación entre lo crítico y lo positivo en la teoría marxista del humanismo, etc.

Un hecho sumamente característico de la vida ideológica occidental fue la adhesión al materialismo dialéctico y al comunismo científico de un gran número de eminentes científicos naturalistas. Así sucedió, por ejemplo, en Francia con Paul Langevin y Federico Joliot-Curie; en Inglaterra, John Bernal; en los EE.UU. con Joseph B. Furst.

3. El desarrollo del materialismo histórico y el estudio de los problemas filosóficos del comunismo científico después de Lenin

Tras la victoria de la Gran Revolución Socialista de Octubre y la consolidación de la dictadura del proleraríado aparecen ante los filósofos marxistas de la URSS una serie de nuevas tareas en el terreno del materialismo histórico y del comunismo científico. A saber, investigar el proceso de surgimiento y desarrollo de la formación comunista, revelar la dialéctica del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, aclarar el papel de las masas populares en la revolución, en la construcción del socialismo y el comunismo, elaborar los problemas de cristalización de la nueva cultura.

Mediante una aplicación creadora del marxismo-leninismo a las condiciones concretas de sus países y valiéndose de la abundante experiencia de la Revolución Socialista de Octubre

en Rusia, los *marxistas soviéticos y extranjeros* (Dimitri Blagoev, Jorge Dimitrov, Ernesto Thälmann, Antonio Gramsci, Palmiro Togliatti, Mauricio Thorez y otros) señalaron el camino y las formas de la transición del capitalismo al socialismo en los distintos países, analizaron los problemas del factor subjetivo en la revolución socialista y la unidad que existe entre la teoría marxista y la práctica revolucionaria.

El desarrollo del materialismo histórico en los años 20 y 30

En las décadas de los 20 y los 30, los filósofos marxistas se centraron en el problema del objeto del materialismo histórico y en el estudio de sus leyes y categorías, mostrando el nexo indisoluble que existe entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico y la significación de este último en el conocimiento de los procesos sociales y en la transformación revolucionaria del mundo[53].

Los filósofos soviéticos fueron superando dos puntos de vista erróneos divulgados por aquel entonces acerca del objeto y las leyes del materialismo histórico. El primero de ellos lo difundía Bujarin, que en su libro *La teoría del materialismo histórico* (1921) considera las leyes sociológicas generales como leyes de la mecánica que se manifiestan en una forma particular inherente a la sociedad humana. La sociedad, dice Bujarin, es un agregado mecánico, un sistema de fuerzas en interacción, que se equilibran recíprocamente, constituido por "voluntades, sentimientos y acciones individuales entrecruzados". Este punto de vista mecanicista y abstracto omitía el análisis histórico concreto del desarrollo social y subestimaba el factor subjetivo.

Al segundo de los puntos de vista mentados se atenían A. M. Deborin, N. A. Kárev e I. K. Luppol[54]. Estos autores, dedicados al estudio del materialismo dialéctico, subvaloraban

---

[53] Véase A. Gramsci. *Obras escogidas*, en tres tomos. Moscú, 1959, t. III; V. V. Adoratski. *Teoría y práctica del leninismo*. Moscú-Leningrado, 1924; F. A. Gorójov. *Lenin y el materialismo histórico*. Moscú, 1934, y otras obras.

[54] Véase A. M. Deborin. *Lenin como pensador*; I. K. Luppol. *Lenin y la filosofía*; N. A. Kárev. *El materialismo histórico como ciencia*.

el papel del materialismo histórico como ciencia filosófica de la sociedad, y lo consideraban primordialmente como metodología del conocimiento de los procesos sociales, aplicación de las leyes del materialismo dialéctico a los fenómenos sociales. De ahí se deduce que la filosofía no debe ocuparse directamente de los problemas sociales, del análisis de los procesos sociales concretos. Este es cometido de otras ciencias de la sociedad; la filosofía debe limitarse a formular las leyes y categorías generales del conocimiento del mundo objetivo en su conjunto.

La mayoría de los filósofos soviéticos rechazaron el enfoque abstracto y ahistórico con que los llamados mecanicistas abordaban el estudio de la sociedad. Por el contrario, consideraban toda formación económico-social como una sociedad histórica concreta con sus leyes específicas de movimiento, como un peldaño cualitativamente determinado de desarrollo progresivo de la sociedad. La formación económico-social sustentada sobre un determinado modo de producción engloba todo el conjunto de las relaciones sociales de una época u otra[55]. Para conocer de manera multilateral y concreta una formación social, o cualquiera de sus aspectos, es menester estudiar, no sólo las leyes generales que rigen en todas ellas, sino también las leyes específicas que actúan en la formación social concreta de que nos ocupemos. Uno de los caminos que conduce a ese conocimiento son las amplias investigaciones sociales concretas que se realizaron en la Unión Soviética durante la década del 20 y a principios de los años 30.

La visión mecanicista de las fuerzas productivas divulgada en aquella década también fue objeto de una crítica. Los mecanicistas reducían las fuerzas productivas a la mera técnica, olvidando que la mano de obra es su elemento más importante. En los trabajos filosóficos de aquella época[56] se demostraba que

---

[55] Véase M. B. Volfson y G. M. Gak. *Ensayos sobre el materialismo histórico*. Moscú-Leningrado, 1931; F. V. Konstantínov y M. D. Kammari. *Por la eficacia de la filosofía del proletariado*. Moscú, 1931, y otros.

[56] Véase F. A. Gorójov. *Acerca de las fuerzas productivas y la dialéctica de su desarrollo*. "Véstnik Kommunistícheskoi akadémii", libro 3, 1928; del mismo autor. *El materialismo histórico acerca de la base material de la vida de la sociedad*. "Pod Známenem Marxizma", 1939, N° 2.

el desarrollo de las fuerzas productivas viene determinado por el carácter del modo de producción. Cada formación económico-social tiene sus leyes específicas de desarrollo de las fuerzas productivas.

Asimismo fue rebatido el punto de vista reformista que contemplaba las relaciones de producción como "simple reflejo" de las fuerzas productivas. Engendradas por las fuerzas productivas, las relaciones de producción ejercen una influencia inversa sobre aquéllas y actúan como fuerza propulsora del desarrollo social.

Los filósofos soviéticos dedicaron gran atención al problema de la relación entre el ser social y la conciencia social[57]. En este terreno tuvieron que combatir tanto el sociologismo vulgar como el objetivismo burgués. El sociologismo vulgar se manifestó en el intento de derivar las ideas sociales directamente de las relaciones económicas, incluso del nivel alcanzado por la técnica. En ciertos trabajos del momento se afirmaba que la conciencia social era inmediatamente dependiente de la economía. Ahora bien, ya Engels había explicado que la economía no condiciona la conciencia social de modo directo, sino únicamente en última instancia. La conciencia social se caracteriza por una independencia relativa y tiene su lógica interna de desarrollo. Por su parte, el objetivismo burgués se caracterizaba por la omisión del contenido clasista de la ideología, al tiempo que por el desdén y la incomprensión del principio del partidismo en la teoría. En otra línea se intentó considerar la ideología como una simple conciencia deformada, es decir, como un reflejo erróneo de la realidad condicionado por los intereses de clase. Resultaba así que la ideología proletaria era también un reflejo falseado de la existencia social. En realidad, la ideología del proletariado, la clase más avanzada en la historia cuyos intereses coinciden con la marcha del desarrollo histórico y las leyes del progreso social, es una ideología científica.

---

[57] Véase *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico.* Moscú, 1932, parte II; I. P. Razumovski. *Curso de teoría del materialismo histórico.* Moscú-Leningrado, 1928, y otras obras.

En los documentos y decisiones del Partido Comunista se señaló la necesidad de combatir las corrientes vulgarizadoras y simplificadoras[58].

En el período de transición, los filósofos soviéticos y extranjeros comenzaron a investigar la etapa leninista del desarrollo del materialismo histórico, la elaboración leniniana de los problemas de la unidad del materialismo dialéctico y el materialismo histórico, el nexo indisoluble entre la objetividad científica y el partidismo proletario, el papel del factor subjetivo en el desarrollo social, la correlación entre economía y política y el condicionamiento material y la sujeción a leyes objetivas del desarrollo de la sociedad.

Tanto para la Unión Soviética como para todo el movimiento revolucionario mundial tuvo vital importancia la fundamentación teórica de la posibilidad de construir el socialismo en un solo país, la elaboración del problema relativo a las condiciones interiores y exteriores necesarias para ello y el triunfo total y definitivo del socialismo en la URSS. En los documentos del Partido Comunista y en los trabajos de los filósofos soviéticos quedó claramente demostrado que la deducción acerca de la posibilidad de construir el socialismo en un solo país dimanaba coherente e insoslayablemente de la teoría leniniana según la cual la revolución socialista puede vencer en un solo país. Tal conclusión se fundamentaba en reñida lucha contra las concepciones de los oportunistas de derecha y de "izquierda": los trotskistas, los zinovievistas y los bujarinistas. Trotski partía de la tesis errónea que hacía inconciliables los intereses de la clase obrera y los de los campesinos, con lo que eran inevitables las colisiones entre ellos, para afirmar que el planteamiento de la construcción del socialismo en la URSS sólo era posible contando con el apoyo estatal del proletariado de los países avanzados. Encubriéndose con frases "izquierdistas" ultrarrevolucionarias, los trotskistas trataban de imponer un rumbo aventurero que hubiera sentenciado la derrota en la construcción del socialismo en la URSS, y que consistía en "espolear" la revolución en otros países. Partiendo de la teoría mecanicista

[58] Véase *El PCUS en las resoluciones y acuerdos...*, parte I, Moscú, 1953, págs. 891-892.

del equilibrio, los oportunistas de derecha (Bujarin y otros) sostenían que, puesto que todo sistema social, incluido el socialista, busca el equilibrio, la armonía entre las diversas fuerzas sociales, dentro de la URSS irían atenuándose las contradicciones entre los elementos capitalistas y socialistas; los kulaks y los "nepman"* se insertarían gradual y pacíficamente en el socialismo. No había necesidad de adoptar medida alguna susceptible de alterar este equilibrio: no se debían formar koljoses, ni proceder a la industrialización, ni limitar la espontaneidad de las relaciones mercantiles, no había que emprender la ofensiva contra los elementos capitalistas[59].

A juicio de Kautsky, Bauer y Cunow, líderes de la II Internacional, el socialismo brota como resultado del desarrollo espontáneo de las fuerzas productivas de la sociedad burguesa, sin revolución ni dictadura del proletariado. Desde el punto de vista de estos renegados, el socialismo sólo podía triunfar en los países más avanzados en el sentido económico. Los marxistas soviéticos sometieron a crítica esta concepción vulgar y fatalista que excluía de las leyes del desarrollo social la acción de las masas populares y la lucha de clases y reducía el proceso de desarrollo de la sociedad a la acción de las fuerzas ciegas de la economía[60].

Antonio Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano y eminente filósofo marxista, combatió la teoría oportunista del fatalismo social, según la cual el incremento de las fuerzas productivas conduce por sí mismo al socialismo, sin lucha de clases ni revolución. En realidad, decía Gramsci, el socialismo no puede triunfar sin la lucha de las masas trabajadoras, sin derrocar a los explotadores, sin instaurar el Estado socialista.

---

* Comerciantes, especuladores, empresarios privados en el período de vigencia de la Nueva política económica en Rusia (*N. del T.*)

[59] La teoría del equilibrio fue criticada en la obra de A. K. Stoliarov *El materialismo dialéctico y los mecanicistas* (Leningrado, 1930); en el libro de M. Z. Seléktor *El materialismo dialéctico y la teoría del equilibrio* (Moscú, 1934), y otros estudios.

[60] Véase F. Mesin. *Una nueva revisión de la interpretación materialista de la historia*. Moscú, 1929; *Contra la novísima crítica del marxismo*, al cuidado de I. Luppol. Moscú-Leningrado, 1929; L. Rudas. *El materialismo dialéctico y la socialdemocracia*. Moscú, 1934.

Palmiro Togliatti escribió que Gramsci sitúa la idea de la destrucción del aparato estatal "en la base de todo su pensamiento y de toda su acción sucesiva. Fue ésta su conquista de mayor aliento"[61].

En *Mi concepción marxista del mundo,* Li Ta-chao, fundador del Partido Comunista de China, criticó a los líderes oportunistas de la II Internacional, que no tomaban en consideración la lucha revolucionaria de los trabajadores por la abolición del capitalismo y la construcción del socialismo y afirmaban que la expansión de las fuerzas productivas conducía inminentemente por sí sola a la formación de la propiedad socialista. Li Ta-chao señaló que ello equivalía a abandonar las proposiciones fundamentales del marxismo[62].

Los marxistas soviéticos y extranjeros también investigaron el problema de la correlación entre dictadura y democracia, entre libertad y coacción. En este terreno refutaron las calumniosas afirmaciones de Kautsky, Bauer y otros revisionistas que no veían en la dictadura del proletariado más que violencia y coacción, negación de la libertad y la democracia. En realidad, la función coactiva de la dictadura del proletariado solo se ejerce contra las clases explotadoras derrocadas, que combaten con las armas en la mano la construcción del socialismo o le oponen una resistencia tenaz, y contra diversos elementos antisociales que minan las bases de la nueva vida social.

La libertad de los trabajadores y el desarrollo de la democracia no están en contradicción con la violencia y la compulsión ejercidas por el Estado proletario. Al reprimir a los explotadores que combaten al socialismo, la dictadura del proletariado asegura plena libertad y verdadera democracia a todos los trabajadores, a la vez que les guarda y defiende del avasallamiento y la explotación burgueses. La libertad y la democracia siempre ostentan un carácter clasista. No existen una libertad y una democracia universales, abstractas, iguales para todos. Los reformistas divorcian de modo metafísico la

---

[61] P. Togliatti. *Artículos y discursos escogidos.* Moscú, 1965, t. II, pág. 150.

[62] Véase *Materiales de la historia de la revolución china.* Pekín, 1957, parte I, pág. 109 (en chino).

libertad y la democracia de su fundamento clasista y económico, las convierten en un absoluto eterno e invariable.

En los documentos del partido y en las obras de los marxistas soviéticos y extranjeros se explicitaron las leyes del desarrollo del Estado socialista. Frente a las teorías anarquistas y semianarquistas de la extinción inmediata del Estado, el partido señaló que el Estado socialista existirá durante un prolongado período. En el VII Congreso del partido, Lenin rechazó la propuesta de Bujarin de incluir en el Programa del partido un punto referente a la extinción inmediata del Estado, a la "destrucción de todo poder político en cuanto tal", y señaló que "proclamar de antemano la extinción del Estado equivaldría a infringir la perspectiva histórica" [63].

A medida que se avance hacia el comunismo, las organizaciones sociales irán participando con creciente amplitud en la administración de la sociedad. Esto es una ley del desarrollo del Estado proletario, de la democracia socialista. El X Congreso del partido (1921) desestimó la demanda de la "oposición obrera" de transferir a los sindicatos la administración de la economía aunque, al propio tiempo, señaló que iría transfiriendo gradualmente a ellos algunas funciones del Estado [64]. Entre los acuerdos tomados en el XVI Congreso del partido (1930), se consignó ampliar la experiencia de "la entrega a los obreros de algunas funciones del aparato estatal" [65]. Ya en el período de restablecimiento se ha ido desarrollando la tendencia inherente al Estado proletario de transformarse en Estado de todo el pueblo.

* * *

El triunfo y la construcción de la sociedad comunista en la URSS, la formación del sistema socialista mundial, el vigoroso auge del movimiento revolucionario en los países capitalistas y las revoluciones de liberación nacional, imprimieron un

---

[63] V. I. Lenin. *Séptimo Congreso Extraordinario del RC(b)R. O. C.*, t. 36, pág. 66.

[64] Véase *El PCUS en las resoluciones y acuerdos...*, parte I, pág. 539.

[65] *El PCUS en las resoluciones y acuerdos...*, Moscú, 1954, parte III, pág. 30.

potente impulso al desarrollo de la ciencia filosófica marxista, en especial del materialismo histórico. En este período se le plantean al materialismo histórico nuevos problemas: la averiguación de las fuerzas propulsoras de la sociedad socialista y de las leyes de la transición del socialismo al comunismo; la elaboración de los problemas de la superestructura política e ideológica, particularmente del Estado; la formación de las relaciones sociales comunistas; la educación del hombre nuevo; la investigación de la dialéctica del proceso revolucionario mundial y de la diversidad de formas de transición al socialismo.

El objeto del materialismo histórico

La elaboración de los nuevos problemas a la luz del materialismo dialéctico, el desglosamiento del comunismo científico como una disciplina independiente y el despliegue de investigaciones sociológicas concretas (especialmente a partir de principios de los años 60) dieron pie a vivas discusiones sobre el objeto del materialismo histórico.

La dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción

La creación de la base material y técnica del comunismo, la construcción del socialismo en las democracias populares, la entrada de diversos países de Asia y Africa en el camino de desarrollo no capitalista recabaron el estudio de la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Con ello, se subsanó la idea errónea de que en el socialismo existe "plena conformidad" entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, cosa que equivalía a negar toda contradicción entre ellas. Lenin había señalado que esa plena y absoluta conformidad "no puede haberla en el desarrollo de la naturaleza, como tampoco en el desarrollo de la sociedad ..." [66]

---

[66] V. I. Lenin. *Acerca del infantilismo "izquierdista" y del espíritu pequeñoburgués. O. C.*, t. 36, pág. 306.

En los documentos aprobados por el partido y en los trabajos de los filósofos soviéticos y extranjeros quedó bien establecido que en la sociedad socialista existen contradicciones no antagónicas entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Las fuerzas productivas siguen siendo, también bajo el socialismo, el elemento más móvil del modo de producción, y a menudo sobrepasan en su desarrollo a las relaciones de producción. De ahí que surja constantemente una cierta discordancia entre estos dos aspectos del modo de producción. La formulación dogmática que postula como absoluta la consonancia entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción suprimía la necesidad de perfeccionar estas últimas.

La solución de las contradicciones no antagónicas entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción dentro del socialismo depende en gran parte de la actividad consciente de las masas populares dirigidas por el partido comunista. El partido comunista descubrió una nueva ley en el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción: bajo el socialismo y el comunismo, el partido y las masas populares, apoyándose en las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad, perfeccionan conscientemente las relaciones de producción y las ponen en consonancia con las acrecentadas fuerzas productivas, proporcionando a éstas espacio para su expansión ulterior.

Hasta mediados de los años 50, en la literatura filosófica soviética se consideraba a las fuerzas productivas como un conjunto de instrumentos de producción y de hombres que los ponían en movimiento. Ya Marx situaba entre los elementos materiales de las fuerzas productivas no sólo las herramientas de trabajo, sino también todos los demás medios de producción. Juzgar que las fuerzas productivas son únicamente los instrumentos de trabajo reduce y empobrece el concepto de fuerzas productivas. En la actualidad, la ciencia filosófica soviética ofrece una definición más precisa de las fuerzas productivas: éstas son los medios de producción, y, ante todo, los instrumentos de trabajo, así como los hombres que los manejan y realizan la producción de los bienes materiales[67]. La

[67] Véase *Los fundamentos de la filosofía marxista.*

época contemporánea —época de transición del capitalismo al socialismo y al comunismo— se caracteriza por la extinción de las formaciones sociales antagónicas, por el paso de los pueblos desde formaciones feudales y burguesas a la nueva formación económico-social, la comunista.

Elaboración de la doctrina de las formaciones económico-sociales.
Leyes generales y específicas de su desarrollo

La formación económico-social es un organismo global que incluye todo el conjunto de las relaciones sociales. No hay pues razón alguna para reducir la formación social a las fuerzas productivas, ni tampoco para identificarla con el modo de producción como hacían algunos filósofos soviéticos. El modo de producción sólo constituye la base material de la formación, pero en el concepto de formación social no se integra exclusivamente la base económica. Uno de los elementos más importantes de la formación es la superestructura, esto es, el régimen político, la ideología, las instituciones políticas e ideológicas y toda otra forma adoptada por la conciencia social. También integran la formación factores que no conciernen directamente ni a la base ni a la superestructura de la sociedad dada, aunque están al servicio de aquéllas (la lengua, por ejemplo). Estos elementos de la formación no se destruyen al ser liquidada ésta. Subsisten y se desarrollan a lo largo de las diversas formaciones económico-sociales.

Considerar las leyes específicas de una formación dada únicamente como manifestación directa de las leyes sociológicas generales inherentes a todas las formaciones es un punto de vista totalmente infundado. Las leyes específicas de cada formación expresan la peculiaridad de ésta, sus particularidades concretas, y poseen cierta independencia, aunque su acción no deroga la acción de las leyes generales[68].

[68] Véase *Las leyes generales de la transición al socialismo y las particularidades de su manifestación en los distintos países*. Moscú, 1960; *Las particularidades de la acción de las leyes de la dialéctica en el período de transición al comunismo en la URSS*. Leningrado, 1963; *Las leyes del surgimiento y el desarrollo de la sociedad socialista*. Moscú, 1960, y otros trabajos.

La elaboración del problema relativo al vínculo entre las leyes generales y las específicas del surgimiento y desarrollo de la formación socialista contribuye a concretar la proposición leniniana sobre la pluralidad de formas de transición al socialismo en los distintos países[69].

Los problemas de la ideología y la cultura. La formación de la conciencia comunista y la educación del hombre nuevo

El creciente papel desempeñado por el factor subjetivo puso de relieve el problema de las leyes del desarrollo de la conciencia social, de la revolución cultural y de la educación comunista.

Premisa decisiva de la revolución cultural y supuesto inexcusable de su realización es el derrocamiento de los explotadores. Los marxistas soviéticos y extranjeros tienen que criticar una y otra vez la aún muy difundida proposición reformista de que, primero, el proletariado, todos los trabajadores, debe adueñarse de la cultura moderna y, después, conquistar el poder político.

Las tareas de la revolución cultural consisten en eliminar el monopolio de la burguesía en el terreno de la cultura, en hacer posible que los trabajadores se adueñen de las conquistas de la ciencia y la cultura, en crear una cultura nueva, la cultura socialista, asentada en la base ideológica del marxismo-leninismo, en asumir y reelaborar con espíritu crítico la cultura progresista anterior, en podar la cultura de elementos reaccionarios, en atraer al lado del proletariado a la intelectualidad vieja, burguesa, en educar una intelectualidad nueva, la intelectualidad socialista, entregada a la causa del comunismo, en formar la cultura de la sociedad comunista. La revolución

---

[69] Véase *La democracia popular en los países de Europa.* Moscú, 1956; *La colaboración de los países del socialismo.* Moscú, 1958; M. Dzhunúsov. *La experiencia histórica de la construcción del socialismo en países antes atrasados.* Moscú, 1958; *La gran carta de los partidos comunistas y obreros.* Moscú, 1961; W. Foster. *El progreso histórico del socialismo mundial.* Trad. del inglés. Moscú, 1961, y otras obras.

cultural es un salto cualitativo en el desarrollo de la cultura, el paso a una fase más elevada de progreso cultural de la humanidad. La cultura socialista, que brota en el curso de la revolución cultural, difiere de la cultura burguesa, ante todo, por su contenido ideológico. La cultura socialista está al servicio de la gran obra de liberar a la humanidad, de crear la sociedad comunista[70].

Los métodos de que se sirve para llevar a cabo la revolución cultural difieren esencialmente de los propios de la revolución política cuando el proletariado derroca el dominio político de los explotadores e instaura su dictadura revolucionaria. No es la violencia, sino los métodos de la educación y de la persuasión los que imperan a la hora de llevar a cabo la revolución cultural, a la hora de crear la cultura socialista. La revolución cultural es un largo proceso histórico que engloba todo el período de transición del capitalismo al comunismo. No termina con la edificación del socialismo. El Programa del PCUS señala que la revolución cultural de la URSS ha entrado en la fase culminante de su desarrollo, fase que coincide con el período de transición gradual al comunismo. La culminación de la revolución cultural significa el logro de un elevado nivel científico y cultural de los miembros de la sociedad, la superación de los vestigios del capitalismo en la conciencia de las gentes, la supresión de las diferencias esenciales entre el trabajo manual y el intelectual, la interpenetración y el enriquecimiento recíproco de las culturas nacionales que forman la cultura universal del comunismo.

Los filósofos soviéticos investigan el problema de la correlación entre lo nacional y lo internacional en la cultura. La cultura de los pueblos soviéticos se desarrolla como socialista

---

[70] En la monografía colectiva de autores de la República Democrática Alemana *La cultura en nuestros tiempos. La teoría y la práctica de la revolución cultural socialista en la RDA* (Berlín, 1965), se señala que los rasgos característicos de la revolución cultural en la RDA son un amplio acceso del pueblo a todas las esferas de la cultura que permite un desarrollo de la enseñanza politécnica general; la elaboración de un sistema único de enseñanza, desde la preescolar hasta la universitaria; la creación de una intelectualidad nueva y una elevación considerable del nivel político, técnico, científico y estético de las masas (pág. 325).

por el contenido y nacional por la forma. Los ideales del comunismo impregnan el contenido de la cultura de los pueblos soviéticos, asentada en el marxismo-leninismo. La lengua nacional, las tradiciones nacionales, las particulares formas de existencia, etc., constituyen la forma nacional de la cultura socialista. La forma nacional de la cultura permite desarrollar del modo más feliz su contenido socialista y cumple un papel activo en la propagación de la cultura socialista. Al abordar el problema de la creación de la cultura universal del comunismo, los autores soviéticos rechazan la idea de una fusión inmediata de las culturas nacionales, al tiempo que condenan los intentos de perpetuar las tradiciones nacionales envejecidas [71].

Los marxistas extranjeros dedican gran atención al estudio de los problemas de la cultura. En sus obras examinan el referente a las dos culturas dentro de toda cultura nacional: los elementos de la cultura democrática y socialista, que expresa los intereses de las fuerzas sociales progresistas, y los de la cultura reaccionaria, que refleja los intereses de las clases en decadencia. El creador y portador de la auténtica cultura nacional es el pueblo, son las masas trabajadoras. Los marxistas ponen al descubierto el carácter corruptor de la cultura de la moderna burguesía imperialista, y muestran que al incrementarse el capitalismo monopolista de Estado se acentúa la subordinación de la cultura a los intereses de los monopolios. La política cultural del Estado imperialista consiste en formar una opinión pública que responda a los intereses del capital monopolista, en divulgar y afianzar la ideología imperialista [72].

Los problemas de la personalidad

Premisa de la transición al comunismo es el desarrollo multilateral del individuo, la educación del hombre nuevo que

---

[71] Véase I. E. Krávtsev. *El desarrollo de las relaciones nacionales en la URSS.* Kíev, 1962; N. Dzhandildin. *El comunismo y el desarrollo de las relaciones nacionales.* Moscú, 1964, y otros estudios.

[72] Véase Héctor Agosti. *La nación y la cultura:* Trad. del español. Moscú, 1963; G. Haak y J. Kessler. *La política contra la cultura.* Berlín, 1964 (en alemán), y otros escritos.

combina armónicamente la riqueza espiritual, la pureza moral y la perfección física. Por ello, los filósofos y sociólogos soviéticos juzgan deber suyo investigar los problemas del individuo[73].

Al definir la esencia social del hombre como conjunto de relaciones sociales, el marxismo entiende por éstas no sólo las de producción, las económicas, sino también las ideológicas. Los autores soviéticos establecen una distinción en el concepto de medio social, considerándolo en un sentido amplio y en un sentido reducido. En sentido amplio, el medio social es el conjunto de todos los fenómenos sociales que conforman la estructura social de la sociedad. Este medio no actúa sobre el individuo de modo directo, sino mediatizado, a través de la colectividad a la que el individuo pertenece. En sentido reducido, el medio social lo constituyen las colectividades (de trabajo, sociopolíticas, la familia y la escuela) en las que se forma directamente el individuo y a través de las cuales está relacionado con el cuerpo social. De aquí dimana con claridad la inmensa responsabilidad que corresponde a la colectividad en la educación del individuo.

La esencia del hombre se manifiesta en sus diversas actividades, ante todo en el trabajo. El individuo se forma precisamente en el proceso de su actividad. El desarrollo multilateral de la personalidad significa el despliegue de todas las aptitudes creativas del individuo, la amplitud de conocimientos conjugada con un dominio profundo de tal o cual especialidad. El florecimiento de la personalidad presupone la formación de una concepción científica del mundo, una profunda convicción ideológica comunista, y una elevada cultura ética en cada miembro de la sociedad socialista. La medida del grado de desarrollo del individuo la constituye no sólo un mundo espiritual caudaloso, la multilateralidad e instrucción del individuo en cuestión, sino ante todo el uso que

---

[73] Véase *La construcción del comunismo y el mundo espiritual del hombre.* Moscú, 1966; *El hombre y la época.* Moscú, 1964; *El comunismo y el individuo.* Leningrado, 1966; M. I. Petrosián. *El humanismo.* Moscú, 1964; V. P. Tugárinov. *El individuo y la sociedad.* Moscú, 1965; G. Gak. *La formación del hombre nuevo.* Moscú, 1962, y otras obras.

hace de sus conocimientos y aptitudes en el trabajo para el progreso social, para la construcción del socialismo y el comunismo.

La filosofía marxista siempre ha hecho hincapié en el papel activo del sujeto. El hombre se transforma, se cambia a sí mismo, a medida que en el proceso de su actividad productivo-material y político-social transforma la naturaleza y la sociedad. Sujeto de la historia, creador de historia, el hombre social se crea a sí mismo como ser social y como individuo.

En la educación del hombre nuevo, en el despliegue de todas las facetas del individuo, tienen inmensa significación el cambio del carácter del trabajo, la supresión de las diferencias esenciales entre el trabajo intelectual y el manual[74]. Las condiciones sociales del trabajo determinan la medida de la libertad del individuo y de su desarrollo multilateral. El trabajo socialista, el trabajo en bien de la sociedad, es el índice de la madurez social del hombre. La automatización y la mecanización cada vez más complejas, con la consiguiente eliminación del duro trabajo manual, constituyen la base material que permite conjugar el trabajo intelectual y el físico. Gracias a la automatización cambia el papel y el lugar del hombre dentro del proceso productivo. El control y la observación de dicho proceso se convierten en la función básica del productor. En la producción automatizada aumenta considerablemente la proporción de trabajo intelectual en juego. Para dirigir una producción automatizada y mecanizada y trabajar en ella se requieren conocimientos profundos, una preparación técnica muy variada.

La división del trabajo, que subsiste bajo el comunismo, desempeña un papel primordial en el despliegue multifacético del individuo. La división del trabajo presupone que, tras elegir libremente una u otra profesión, hay que dominarla a fondo y trabajar en ella un largo período. Esto impulsa

---

[74] Numerosas investigaciones estudian el problema del papel del trabajo en el desarrollo del individuo: *El auge del nivel cultural-técnico de la clase obrera soviética.* Moscú, 1961; *El individuo y el trabajo.* Moscú, 1965; *El hombre y su trabajo.* Leningrado, 1967 y otros. El filósofo checo Zdeněk investiga en *El trabajo manual y el trabajo intelectual en el socialismo* (Praga, 1965) el aspecto ético del problema.

forzosamente al individuo a investigar las bases teórico-científicas de la producción, a estudiar matemáticas, física, química y otras ciencias. En el marco de una estrecha especialización se crea la posibilidad de unir el trabajo intelectual y el manual. El dominio de un oficio relativamente restringido y un largo período de ejercicio del mismo concurren al desarrollo y el enriquecimiento de la personalidad[75].

El problema de la libertad del individuo ocupa un lugar central en la concepción marxista del hombre. Los filósofos soviéticos y extranjeros subrayan que definir la libertad como necesidad hecha conciencia no resuelve todavía el problema de la determinación de su esencia, de saber cuál es la auténtica libertad del individuo. El conocimiento de la necesidad no es más que el primer paso hacia la libertad del hombre, hacia su actividad libre y premeditada. El hombre puede tener conciencia teórica de la necesidad social, puede conocer las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad, pero si no emerge de la esfera puramente teórica no se tornará auténticamente libre. La verdadera libertad no se logra más que en la actividad productivo-material y en la labor práctica revolucionaria, en el curso de las cuales, partiendo de la necesidad conocida, los hombres cambian las relaciones sociales, cumplen sus objetivos y propósitos. La libertad es la asunción práctica de la necesidad.

Las tareas del desarrollo del individuo en todos los planos, de la educación en el colectivismo y de la lucha contra el individualismo, recababan la investigación del problema de los vínculos existentes entre el individuo y la sociedad[76]. Los autores soviéticos han analizado teóricamente diferentes aspec-

---

[75] Véase *La construcción del comunismo y el mundo espiritual del hombre.*

En la obra del filósofo marxista húngaro Z. Fukas *La filosofía del trabajo* (Budapest, 1965) se señala que el desarrollo plurifacético del individuo no significa un diletantismo universal. Hoy día, la ciencia y la técnica no permiten a un hombre dominar a fondo varias especialidades.

[76] Véase O. P. Tsélikova. *La combinación de los intereses sociales y personales en el socialismo.* Moscú, 1957; P. E. Kriázhev. *La sociedad y el individuo.* Moscú, 1961; P. N. Fedoséiev. *El socialismo y el humanismo.* Moscú, 1958; V. Zh. Kelle. *El comunismo y el humanismo.* Moscú, 1962, y otros estudios.

tos de esta cuestión: el individuo y las clases, el individuo y el régimen económico de la sociedad, el individuo y las relaciones nacionales, el individuo y la democracia, el individuo y la colectividad, la vida particular, la existencia cotidiana, la familia, etc.[77] En el socialismo, los intereses del individuo y de la sociedad coinciden básicamente, aunque entre ellos existen contradicciones. La sociedad y el individuo están interesados en la expansión de las fuerzas productivas, en la multiplicación de los valores materiales y espirituales, pues los frutos del trabajo social no son patrimonio de los explotadores sino de toda la sociedad, de los trabajadores. Si en un marco capitalista un individuo burgués ve en otro un obstáculo a su libertad, en el socialismo y en el comunismo el desarrollo de un individuo y su creciente libertad no se realizan nunca a expensas de otro, sino con su ayuda, con la cooperación de toda la colectividad, de todo el cuerpo social.

Cuando elaboran el problema de los nexos entre individuo y sociedad, los filósofos soviéticos denuncian la superchería de los calumniadores burgueses, que presentan el Estado socialista como un despiadado Moloch que asfixia al individuo y su libertad y lo subordina a los intereses de la sociedad. En realidad, una vez liquidadas las clases explotadoras, el Estado socialista actúa como representante de toda la sociedad, como exponente de los intereses de todo el pueblo. Y esto significa que los intereses de la sociedad y los del Estado coinciden. Puesto que en el marco del socialismo coinciden los intereses del individuo y los de la sociedad, coinciden también los intereses de aquél y los del Estado socialista. "El socialismo vincula estrechamente los destinos de las personas con las transformaciones sociales y los éxitos de toda la sociedad"[78]. Los filósofos soviéticos muestran la insolvencia de las afirmaciones de los partidarios del individualismo burgués acerca de la primacía del individuo sobre la sociedad, sobre la colectividad.

---

[77] Véase *El comunismo y el individuo.*

[78] *Cincuenta años de la Gran Revolución Socialista de Octubre.* Tesis del CC del PCUS, pág. 27.

Los problemas de la ética

La transición al comunismo presupone no sólo la formación de la correspondiente base material y técnica, sino también la educación de una conciencia comunista, una conciencia de elevadas cualidades morales. El Programa de PCUS señala que durante el proceso de transición gradual al comunismo cada vez aumenta más y más el papel de los principios morales en la vida y disminuye, correlativamente, el significado de la regulación administrativa de las relaciones humanas.

En el programa del PCUS se formula el código moral del constructor del comunismo, en el que figuran los principios morales más importantes. Estos principios no son inventados o decretados desde arriba, antes bien reflejan las relaciones efectivas que se van formando en la sociedad socialista y que son la base de la conducta y la actividad de los ciudadanos soviéticos. "Las sencillas normas de moral y justicia desvirtuadas o pisoteadas desvergonzadamente bajo el dominio de los explotadores, son convertidas por el comunismo en normas inviolables de la vida, tanto en las relaciones entre los individuos como en las relaciones entre los pueblos"[79]. La admisión de unas normas y leyes morales sencillas y comunes a todos los hombres no significa negar el carácter clasista de la moral. La moral comunista, al expresar los intereses de la clase obrera, de todos los trabajadores, se corresponde con el desarrollo progresivo de la sociedad, con sus leyes objetivas. Por ello comparece como moral común a todos los hombres; es el resultado supremo del progreso moral[80].

El PCUS y los filósofos soviéticos confieren a la educación laboral, a la participación en la actividad productiva social, un inmenso valor dentro de la formación de la moralidad comunista.

Los marxistas extranjeros también investigan los problemas éticos. Hans Boeck, en su trabajo *La ética marxista y la moral socialista* (RDA, 1959), y Reinhold Miller, en *La formación del hombre socialista* (RDA, 1958), muestran cómo en la práctica de

---

79 *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética*. Moscú, pág. 119.
80 Véase A. F. Shishkin. *Fundamentos de la ética marxista*. Moscú, 1961.

la construcción socialista va siendo superada la moral burguesa y se desarrolla la moral socialista. Los marxistas franceses someten a crítica las concepciones anticientíficas de la moral. Jean Kanapa, en su obra *El existencialismo no es humanismo* (1947) hace un profundo análisis de la esencia antihumanista de la ética existencialista y pone al desnudo la limitación del humanismo burgués y la superioridad del humanismo socialista. En *Socialismo y cultura* (1957), Georges Cogniot examina el colectivismo como principio fundamental de la moral comunista, polo opuesto de la moral individualista burguesa. El marxista norteamericano Howard Selsam, en *El marxismo y la moral* (1943) señala que la ética marxista estudia el aspecto moral de los procesos sociales (la guerra, la miseria de las masas populares, etc.) y emite un juicio moral de los mismos. Los marxistas soviéticos y extranjeros demuestran persuasivamente cuán falsas son las afirmaciones de los teóricos burgueses sugún las cuales el marxismo, toda vez que admite la acción de unas leyes objetivas de desarrollo de la sociedad que hacen inevitable la muerte del capitalismo y el triunfo del comunismo, niega el factor moral, las motivaciones morales y los principios del humanismo. En realidad, sólo el marxismo ofrece una explicación científica del papel de la moral en el proceso histórico-social y está impregnado por los altos principios del humanismo socialista.

La dialéctica de la época contemporánea y el proceso revolucionario mundial

En los documentos del movimiento comunista internacional, en los acuerdos de los partidos comunistas y obreros y en los trabajos de los filósofos soviéticos y los marxistas extranjeros se analiza la época contemporánea, se investigan las leyes del desarrollo del proceso revolucionario mundial y se señalan

[81] Véase *La ética comunista.* Leningrado, 1962; *Problemas de la ética.* Moscú, 1964; *La moralidad y la educación moral.* Novosibirsk, 1962, y otros estudios.

los caminos y las formas de la transición de los diversos países al socialismo [82].

Para elaborar una estrategia y una táctica acertadas de la lucha revolucionaria del proletariado y de todos los trabajadores tiene una importancia primordial la definición científica de nuestra época expuesta en la Declaración de la Conferencia de representantes de los partidos comunistas y obreros (1960.) La época actual, cuyo contenido básico lo constituye la transición del capitalismo al socialismo iniciada por la Gran Revolución Socialista de Octubre, es la época de la lucha entre los dos sistemas sociales opuestos, de la revolución socialista y de las revoluciones de liberación nacional, del hundimiento del imperialismo, de la liquidación del sistema colonial, del paso a la vía del socialismo de nuevos y nuevos pueblos, del triunfo del socialismo y del comunismo en el plano mundial. La fuerza básica del progreso social de la época contemporánea es la clase obrera internacional y su obra principal, el sistema socialista mundial [83]. Puesto que en la época contemporánea asistimos al proceso de hundimiento del capitalismo y ha surgido y avanza victoriosamente el sistema socialista mundial, sería erróneo llamarla época del imperialismo. Esto significaría olvidar las conquistas del movimiento revolucionario mundial del proletariado, de los campesinos trabajadores, de los pueblos sojuzgados y coloniales que tienen su realzada expresión en el afianzamiento del sistema mundial del socialismo y en la bancarrota del sistema colonial del imperialismo. El imperialismo ya no es un sistema de dominación absoluta a escala mundial, ya no determina el destino y la orientación del desarrollo mundial. La época contemporánea se distingue por la excepcional rapidez del desarrollo, por la profundidad de las transformaciones sociales, por la participación de masas

---

[82] Véase *Las cuestiones de la teoría marxista-leninista en los documentos de las conferencias de representantes de los partidos comunistas y obreros.* Moscú, 1961; *Bajo la gran bandera del comunismo y la paz.* Moscú, 1966; *La construcción del comunismo y el proceso revolucionario mundial.* Moscú, 1966; P. N. Fedoséiev. *La dialéctica de la época contemporánea;* V. L. Tiagunenko. *Problemas de las revoluciones de liberación nacional contemporáneas.* Moscú, 1966, y otras obras.

[83] Véase *Documentos programáticos de la lucha por la paz, la democracia y el socialismo,* págs. 39, 46.

ingentes en la creación consciente de una vida nueva. En nuestra época se despliega con toda su fuerza la ley de la relación entre las transformaciones sociales y el volumen de las masas humanas que las llevan a cabo. Según esta ley, descubierta y fundamentada por el marxismo-leninismo, el ritmo, la amplitud y la profundidad de las transformaciones sociales se hallan vinculadas con el volumen de las masas humanas que realizan esas transformaciones. A mayor alcance de las transformaciones sociales, mayor es la amplitud de las masas que participan en ellas.

No es posible una definición científica de las fuerzas motrices del proceso revolucionario mundial sin hacer un profundo análisis de las contradicciones de la época contemporánea. Su contradicción fundamental es la que existe entre la formación económico-social comunista en afianzamiento y la formación capitalista en extinción. Esta contradicción, que expresa el contenido fundamental de la época contemporánea —la transición del capitalismo al socialismo y al comunismo—, ostenta carácter universal, penetra todos los aspectos de la vida del mundo moderno: la economía, la política, la ideología, la cultura. Es más amplia y profunda que la existente entre el trabajo y el capital en los países capitalistas. Esta última constituye sólo una parte de la contradicción principal. Por otro lado, la contradicción principal también es más amplia y profunda que la contradicción entre el imperialismo y los movimientos de emancipación nacional. Esta última no conduce directamente a la abolición del capitalismo y a la construcción del socialismo.

El proceso revolucionario mundial incluye en sí movimientos revolucionarios heterogéneos. La fuerza revolucionaria principal de nuestros días es el sistema socialista mundial. Esta fuerza, columna vertebral del proceso revolucionario mundial, se torna la decisiva, la determinante, del progreso social, y ejerce creciente influencia sobre la marcha de los acontecimientos mundiales. Bajo su acción surgen nuevas leyes a considerar si se desea comprender muchos procesos que ocurren en los países capitalistas [84]. La clase obrera internacio-

[84] Véase *La construcción del comunismo y el proceso revolucionario mundial.*

nal es una poderosa fuerza revolucionaria de nuestros días. El proletariado de los países capitalistas desarrollados sostiene una pertinaz lucha contra el capitalismo. Sin esta lucha del proletariado contra el capital monopolista es imposible el triunfo de la revolución socialista. El movimiento de liberación nacional de los pueblos sojuzgados desempeña un importante papel en el debilitamiento de la retaguardia del imperialismo.

Las tres fuerzas revolucionarias del presente mencionadas, a saber, el sistema socialista mundial, el movimiento revolucionario del proletariado internacional y el movimiento de liberación nacional, se hallan en unidad orgánica.

El movimiento comunista internacional admite una pluralidad de formas de transición del capitalismo al socialismo. No se descarta la posibilidad de la forma pacífica de llevar a cabo la revolución socialista, sin insurrección armada ni guerra civil. Ya en 1946, el Partido Comunista Francés declaró que era posible (po la forma, no por el contenido) una vía de transición al socialismo distinta de la seguida en Rusia en 1917. En el programa *El camino de la Gran Bretaña hacia el socialismo* (1951), el Partido Comunista de este país parte de la posibilidad de la conquista del poder por vía pacífica. Los patidos comunistas de los EE.UU., Italia, Dinamarca y otros países también juzgan posible la transición pacífica al socialismo.

Admitir la posibilidad de la vía pacífica de desarrollo de la revolución no significa negar la violencia revolucionaria. No hay revoluciones sin violencia. El objetivo de la revolución socialista es derrocar a los explotadores, y esta es precisamente la manifestación de la violencia revolucionaria. La vía pacífica utiliza formas de violencia que excluyen la guerra civil y la lucha armada. Para seguir la vía pacífica de desarrollo de la revolución se precisa una potente fuerza político-social, un vasto movimiento popular, la existencia de un ejército político de la revolución.

4. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales y su elaboración en la literatura marxista

Continuación de la revolución en las ciencias naturales del siglo XX y la filosofía

La revolución que empezó a últimos del siglo pasado en las ciencias naturales se ha convertido, mediado nuestro siglo, en *revolución científico-técnica.* Las grandes conquistas alcanzadas en el conocimiento de las leyes de la naturaleza por las ciencias fundamentales que se ocupan de ésta (física, química, biología) y, en estrecha conexión con ellas, por la matemática, han dado vida a nuevas esferas de la técnica y la producción: la radioelectrónica, la automatización, la energía nuclear, la construcción de cohetes, la producción de materiales sintéticos y de nuevos y eficientes fármacos, etc. La expresión más espectacular de esta revolución científico-técnica es la penetración del hombre en el Cosmos, iniciada por el lanzamiento de los satélites artificiales soviéticos y con el histórico vuelo espacial de Yuri Gagarin.

Ahora bien, si la técnica contemporánea parte de los novísimos descubrimientos de las ciencias naturales, éstas, a su vez, tienen en la técnica la principal fuerza motriz de su progreso. Asentada en una base experimental que se perfecciona continuamente, la ciencia de nuestros días avanza con más rapidez que nunca, y este avance ostenta un carácter marcadamente *revolucionario,* ya que la revisión de concepciones sobre la naturaleza en puntos esenciales es continua. Esta situación se da ante todo en el campo de la física. La revolución iniciada en esta parcela a finales del siglo XIX prosigue en la actualidad. No sólo las teorías clásicas, sino las surgidas en el siglo XX (la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica) se muestran ya insuficientes para explicar la catarata de nuevos datos experimentales referentes al micromundo. A juicio de los propios físicos, la creación de una teoría general de las partículas elementales requiere ideas radicalmente nuevas, inauditas, demoledoras de todos los cánones. Hoy, la revolución en las

ciencias naturales no se circunscribe a la física. Se amplía constantemente,afecta a la matemática, a diversas ramas de la química conexas con la física, a la biología, ciencia esta última que en el segundo tercio de nuestro siglo ha dado un verdadero salto en el conocimiento de las bases de la vida y del mecanismo de la herencia.

Una penetración cada vez más profunda en la esencia de los procesos naturales comportó necesariamente una *elevación del papel de la teoría científica* y, de esta suerte, *aproximó todavía más la ciencia natural teórica a la filosofía.* Esta aproximación se manifiesta, en primer lugar, en la propensión que, de ordinario, muestran los teóricos naturalistas del siglo XX a estudiar las cuestiones filosóficas de su ciencia e incluso, en muchos casos, cuestiones más generales de gnoseología, lógica de la investigación científica y alcance social de la ciencia. La indiferencia filosófica que aún aquejaba el siglo pasado a eminentes figuras de las ciencias naturales ha dejado de estar de moda hoy en día.

En segundo lugar, la aproximación se manifesta en el considerable aumento relativo de peso de los problemas filosóficos de las ciencias naturales dentro de la literatura filosófica, y no sólo en la marxista y la positivista (que especulaba y sigue especulando con los éxitos de la ciencia), sino también en la de las más dispares corrientes. Cuestión aparte es cómo se interpretan en esa literatura los descubrimientos científicos, qué conclusiones se hacen de ellos. Pero hasta los exponentes de escuelas filosóficas religiosas como el tomismo juzgan ahora imposible eludir los problemas cardinales que las ciencias de la naturaleza plantean a la filosofía.

Los problemas filosóficos de las ciencias naturales encierran gran significado para el progreso del conocimiento filosófico moderno, y en la batalla de ideas que determina el desarrollo de la filosofía desempeñan un papel muy importante y en continuo crecimiento. Sólo la filosofía del marxismo puede ofrecer una solución auténticamente científica a los problemas filosóficos suscitados por los avances de las ciencias naturales. Entroncada irrescindiblemente con las ciencias naturales en el período de su formación y a lo largo de todo su desarrollo creador, la filosofía marxista de mediados del siglo XX se

orienta de modo no menos directo y abierto a la alianza con las ciencias naturales, a la colaboración con los estudiosos de todas las ciencias con vistas a crear el cuadro científico contemporáneo del mundo y a desarrollar el método dialéctico.

Para que se comprenda mejor la batalla de las ideas en torno a los problemas filosóficos de las ciencias naturales contemporáneas, que se libra no sólo en la literatura filosófica específica, sino también en la literatura científico-natural, es menester señalar los cambios acontecidos durante los últimos decenios en la cosmovisión de los hombres de ciencia.Sin lugar a dudas, el *materialismo* sigue siendo la base del progreso de las ciencias naturales del siglo XX, como lo fue en el pasado. Su propia actividad experimental y teórica, que les hace ver día tras día la existencia objetivamente real de los fenómenos y las leyes de la naturaleza, la posibilidad de conocer el mundo tal y como es, atrae irresistiblemente hacia el materialismo a los investigadores de la naturaleza. En nuestros días, la abrumadora mayoría de ellos profesan aquel "materialismo naturalista" del que hablaran Engels y Lenin, si bien no todos ni mucho menos han sabido emprender una defensa consciente de las concepciones materialistas. Por ello no siempre saben sustentar de un modo *consecuente* el punto de vista materialista a la hora de debatir los problemas filosóficos de su ciencia.

Materialistas, en rigor, algunos científicos del siglo XX rinden cierto tributo a prejuicios de índole religiosa o agnóstica, según los casos.

En términos generales el materialismo predomina, pero en las concepciones de los científicos naturalistas de nuestro siglo aparecen con creciente claridad dos tendencias encontradas. Por un lado, durante el último medio siglo se ha producido en la sociedad burguesa una *profundización de la crisis de las bases filosóficas de las ciencias naturales.* Círculos científicos más amplios que a comienzos del siglo XX se han resentido de vacilaciones y sugestiones idealistas. En Occidente, algunos físicos tan destacados como Arthur Compton, Pascuale Jordan, James Hopwood Jeans y Arthur Stanley Eddington llegaron en su prédica de las concepciones idealistas al intento de unir ciencia y religión, Ostensibles pendulaciones, inicialmente hacia el positivismo y, en los últimos años, hacia el platonismo,

caracterizan al eminente físico teórico Werner Heisenberg. En biología se han fortalecido durante los últimos decenios escuelas idealistas como el neovitalismo (Aloys Wenzl), el neofinalismo (Raymond Ruyer) y el holismo (Jan Christiaan Smuts, Friedrich Dessauer), entre otras. La acentuación de las posturas idealistas en la ciencia tiene raíces gnoseológicas, distintas en cada esfera del saber, pero en la profundización de la crisis de las bases filosóficas de las ciencias naturales que se observa en los países capitalistas el factor social se muestra como el decisivo. El movimiento general del pensamiento filosófico burgués hacia variedades del idealismo cada vez más reaccionarias no podían por menos de influir sobre parte de los naturalistas.

De otro lado va adquiriendo mayor significación otra tendencia, relacionada ésta con el desarrollo del sistema mundial del socialismo y con la lucha de la clase obrera y otras fuerzas progresistas contra el imperialismo y su ideología. En la ciencia de los últimos decenios se produce a ritmo acelerado un *proceso de penetración del materialismo dialéctico en la conciencia de los científicos.* Este proceso se da ante todo en los países socialistas, pero, a medida que se potencian las fuerzas del socialismo mundial, engloba también al sector avanzado de los hombres de ciencia de los países capitalistas.

Los éxitos de la construcción socialista y el impetuoso avance de la ciencia en la URSS llevaron al campo del materialismo dialéctico a científicos de la vieja generación como K. A. Timiriázev, I. V. Michurin, N. S. Kurnakov y otros muchos. Insignes hombres de ciencia soviéticos como S. I. Vavílov, N. I. Vavílov, A. F. Ioffe, I. V. Kurchátov, O. Y. Shmidt, V. A. Ambartsumián, P. K. Anojin, A. I. Berg, M. V. Kéldish, M. A. Márkov, A. N. Nesmeiánov, A. I. Oparin, V. A. Fok, entre otros muchos, no sólo aceptaron las ideas del materialismo dialéctico sino que hicieron una contribución esencial al estudio de los problemas filosóficos de las ciencias naturales desde la perspectiva de la dialéctica materialista.

En la ciencia de otros países socialistas se asiste hoy a una rápida difusión del materialismo dialéctico entre vastos círculos de la vieja escuela de naturalistas y a la educación de las nuevas generaciones de científicos en el espíritu de la filosofía

marxista. En los países capitalistas, muchos científicos avanzados, próximos a los sectores democráticos de la sociedad, siguiendo las tradiciones materialistas de la ciencia y la filosofía y en estrecha alianza con los científicos de los países socialistas, han pasado del materialismo metafísico al materialismo dialéctico. Tal es el caso de John Bernal (Inglaterra), Paul Langevin, Federico Joliot-Curie (Francia) y otros muchos científicos de Occidente.

La pugna entre *materialismo* e *idealismo* en los problemas filosóficos de las ciencias naturales se completa con la lucha de la *dialéctica* contra la *metafísica* contemporánea. La penetración del pensamiento científico en la dialéctica objetiva de la naturaleza, el descubrimiento en ésta de nuevas y nuevas "superposiciones", con "extrañas" leyes que desbordan los marcos habituales, no transcurre lisa y llanamente, sin errores ni dificultades; antes bien, es un proceso que requiere vencer la rutina y el conservadurismo. Por lo común, las nuevas ideas dialécticas en la ciencia se combaten desde el ángulo del *mecanicismo.* El mecanicismo puede asentarse tanto en el idealismo como en el materialismo. Así, hubo físicos, respaldados por filósofos idealistas, que se empecinaron en no admitir la teoría de la relatividad, por cuanto ésta presuponía renunciar a las habituales representaciones de la mecánica newtoniana. Ahora bien, en los años 20 y 30 tampoco la admitían, tildándola de idealista, algunos científicos soviéticos que profesaban el materialismo mecanicista. Por si fuera poco, la acusación de idealista a la teoría de la relatividad y, más tarde, a la teoría genética de la herencia, a la cibernética, etc. fue emitida por más de uno "en nombre" del materialismo dialéctico. Algunas de estas especulaciones fueron sumamente efímeras, otras dejaron huella. La ciencia más perjudicada fue la biología, donde la escuela de T. D. Lisenko, en ejercicio de su monopolio, proclamó que sus opiniones constituían el "materialismo dialéctico en la biología" y acusó de "idealismo" a los exponentes de otras escuelas científicas. De esta suerte se infirió un gran perjuicio a la difusión de la filosofía marxista entre los naturalistas de nuestro país y del extranjero.

Las ideas leninianas de la alianza de los filósofos marxistas y los naturalistas y la plasmación de estas ideas

Desde la Revolución de Octubre, la política leninista del Partido Comunista, encaminaba a crear y fortalecer la alianza de la filosofía marxista con las ciencias naturales, se tornó un poderoso factor en el paso de los científicos del materialismo espontáneo y metafísico al materialismo consciente y dialéctico.

Esta línea fue trazada por Lenin. En el artículo *Sobre el significado del materialismo militante,* Lenin planteó la tarea de formar y vigorizar la alianza creadora de los filósofos marxistas y los naturalistas. En este notable trabajo, Lenin legó a los filósofos marxista el cometido de ser materialistas dialécticos *militantes.* "...Seguir de cerca los problemas que la novísima revolución en la esfera de las ciencias naturales destaca y atraer a esta labor, en la revista filosófica, a los investigadores naturalistas —dice Lenin— es una tarea sin cuyo cumplimiento el materialismo militante no puede ser, en modo alguno, ni militante ni materialismo"[85]. Dirigiéndose a los naturalistas subraya con toda fuerza la idea de que para combatir la concepción burguesa del mundo se precisa "una sólida fundamentación filosófica" y que para "soportar esta lucha y llevarla a cabo con pleno éxito hasta el fin, el naturalista debe ser un materialista moderno, un partidario consciente del materialismo representado por Marx, es decir, debe ser un materialista dialéctico"[86].

Esta labor fue desplegada en los años 20 y principios de los 30, y sus resultados fueron óptimos. El materialismo dialéctico ocupó las posiciones dominantes en la ciencia soviética y muchos destacados científicos soviéticos participaron directamente en la generalización filosófica de las conquistas científicas.

De otra parte comenzaron a formarse marxistas dedicados especialmente a los problemas filosóficos de las ciencias

---

[85] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 45, pág. 29.
[86] Ibídem, pág. 30.

naturales. Aparecieron obras de B. M. Kédrov, M. E. Omeliánovski y otros filósofos marxistas[87] de reconocida valía.

Las obras de los filósofos marxistas extranjeros como Walter Hollitscher (Austria), John Bernal (Inglaterra), Todor Palov y A. Polikarov (Bulgaria), Georg Klaus (RDA), Ernst Kolman (Checoslovaquia) y otros, sobre los problemas filosóficos de las ciencias naturales empezaron a desempeñar un papel cada vez más importante[88].

No se puede lograr la generalización filosófica de los adelantos científicos sino partiendo del marxismo y en inconciliable lucha contra el idealismo y el mecanicismo durante los debates y discusiones sobre los principios y como resultado de esfuerzos mancomunados de filósofos y naturalistas. "En este siglo de desarrollo impetuoso de la ciencia —dice el Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética— adquiere una actualidad todavía mayor el estudio de los problemas filosóficos de las ciencias naturales contemporáneas sobre la base del materialismo dialéctico, único método de conocimiento auténticamente científico"[89].

---

[87] Véase B. M. Kédrov. *Los cambios cuantitativos y cualitativos en la naturaleza.* Moscú, 1946; del mismo autor. *Análisis filosófico de los primeros trabajos de D. I. Mendeléiev sobre la ley periódica (1869-1871).* Moscú, 1959; del mismo autor. *Lenin y la revolución en las ciencias naturales del siglo XX.* Moscú, 1969; del mismo autor. *Engels y la dialéctica de la ciencia natural.* Moscú, 1970, y sus otras obras; M. E. Omeliánovski. *La dialéctica en la física moderna.* Moscú, 1973; I. V. Kuznetsov. *El principio de la correspondencia en la física moderna y su significado filosófico.* Moscú, 1948; E. V. Shórojova. *El problema de la conciencia en la filosofía y la ciencia natural.* Moscú, 1961; S. T. Miliujin. *El problema de lo finito y lo infinito.* Moscú, 1958; del mismo autor. *La materia en su unidad, infinitud y desarrollo.* Moscú, 1966; V. I. Sviderski. *El espacio y el tiempo.* Moscú, 1958; obras colectivas: *Ensayo de dialéctica de la naturaleza viva.* Moscú, 1963; *La dialéctica en las ciencias de la naturaleza inorgánica.* Moscú, 1964; *La filosofía de la ciencia natural.* Moscú, 1966; *Lenin y la ciencia natural contemporánea.* Moscú, 1969, y otras obras.

[88] Véase W. Hollitscher. *La naturaleza en el cuadro científico del mundo.* Viena, 1965 (en alemán); J. Bernal. *La base física de la vida.* Londres, 1951 (en inglés); T. Pavlov. *Información, reflejo, creación.* Sofía, 1965 (en búlgaro); A. Polikarov. *La relatividad y los cuantos.* Moscú, 1966; G. Klaus. *La cibernética a la luz de la filosofía.*

[89] *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética,* pág. 127.

El nexo de espacio, tiempo y materia

Uno de los logros más importantes de la ciencia natural teórica del siglo XX es la teoría de la relatividad. Esta teoría desempeñó un papel revolucionador en la física y su significación filosófica es asimismo primordial. La llamada teoría especial de la relatividad fue creada por Lorentz, Einstein, Poincaré y Minkowski en el período 1905-1908. Antes de aparecer esta teoría, la ciencia admitía el principio de relatividad propuesto por Galileo ya en el siglo XVII, según el cual un cuerpo concerva su movimiento rectilíneo y uniforme en tanto no se ejercen acciones externas sobre él. La validez de este principio se limita al caso de los llamados sistemas inerciales, sistemas que se definen, por reciprocidad, como aquellos que se mueven con movimiento rectilíneo y uniforme.

El estudio de los procesos electromagnéticos efectuado en la segunda mitad del siglo XIX planteó este mismo problema respecto a la propagación de las ondas electromagnéticas (de la luz o de la radiación, por ejemplo). Era natural esperar que la determinación de sus velocidades se ajustaría también en este caso a la teoría de Galileo. Pero los experimentos no confirmaron esta conjetura. Resultó que la velocidad de la señal luminosa respecto a cualquier sistema no podía superar la velocidad de la luz en el vacío. Al extender Einstein el principio de la relatividad a los procesos electromagnéticos teniendo en cuenta la velocidad límite se produjo una revisión radical de las representaciones del espacio y el tiempo existentes en la física clásica. Por cuanto estas representaciones se fundaban en premisas filosóficas del materialismo metafísico, la teoría de la relatividad reclamaba también la revisión de las mismas.

El significado filosófico esencial de la teoría de la relatividad fue subrayado ya por uno de sus creadores, Hermann Minkowski, quien escribió que "desde ahora, el espacio y el tiempo como tales se tornan sombras, subsistiendo sólo una especie de unión independiente de ambos"[90]. La palabra "sombras" es desafortunada, pero la idea fundamental de

---

[90] H. Minkowski. *Espacio y tiempo.* "Nuevas ideas en las matemáticas". Recopilación 5. San Petersburgo, 1914, pág. 1.

Minkowski es cierta. Las polémicas que se sucedieron durante decenios han permitido comprender el verdadero contenido materialista dialéctico de la teoría especial de la relatividad, que consiste en que espacio y tiempo, estas dos formas del ser, se hallan en tan estrecha conexión que se las puede interpretar como un *espacio-tiempo único.* Este último posee cierto carácter absoluto, en tanto que espacio y tiempo tomados por separado son relativos y dependen del recíproco movimiento de los cuerpos.

Importa señalar que la relatividad de los intervalos espacial y temporal es la correlación *objetiva* de los cuerpos en movimiento. Ya en la física clásica, muchos valores (la velocidad, por ejemplo) caracterizan correlaciones entre los cuerpos y, por ello, no pueden comprenderse si se aplican a un cuerpo aislado. No obstante, la física clásica consideraba que características como *longitud* y *duración* no estaban relacionadas con el movimiento recíproco de los cuerpos. La teoría de la relatividad demostró que también estas cualidades cardinales de los cuerpos dependen de su movimiento recíproco y, en este sentido, son relativas.

Las especulaciones idealistas en torno a la teoría de Einstein derivan de una interpretación arbitraria y subjetivista de la relatividad. Tenemos perfecto derecho a asociar con cada cuerpo en movimiento un determinado sistema de coordenadas en el espacio y un particular mecanismo para medir el tiempo. Para el materialista está claro que los mencionados efectos relativos del cambio de longitud y duración se producirán independientemente de que en cada sistema de coordinadas esté o no presente el hombre con sus mecanismos, con su conciencia. Por el contrario, el idealista subjetivo considera al observador y su conciencia como inseparable pertenencia del sistema de coordenadas, esto es, del cuerpo en movimiento, y ve el cometido de la teoría en establecer *concordancia entre las vivencias de los diversos observadores,* es decir, entre las sensaciones que han recibido al medir la longitud y la duración.

La teoría general de la relatividad, creada por Einstein en el período de la primera guerra mundial, supuso la revisión de la teoría clásica, newtoniana, de la gravitación. La teoría general

recababa, todavía más que la especial, una substitución de la concepción metafísica de la naturaleza por la concepción dialéctica. La teoría general de la relatividad demuestra que las *propiedades métricas vienen determinadas por la distribución y el movimiento de las masas gravitatorias* y que, por otro lado, las *fuerzas de atracción* en cada punto del espacio-tiempo tetradimensional dependen de la *métrica* de éste. El significado filosófico de esta teoría reside en el descubrimiento de una profunda conexión interna entre la *materia* y sus formas fundamentales de existencia: el *espacio* y el *tiempo.*

La polémica filosófica en torno a la teoría general de la relatividad estalló inmediatamente después de su enunciación y se centró en el problema del nexo de espacio y tiempo con la materia. Algunos científicos (por ejemplo, Hermann Weyl) propusieron la "geometrización" del mundo, o sea, reducir todos los campos físicos a un solo campo y éste a las propiedades geométricas del espacio-tiempo, como algo primario respecto de la materia. Los intentos de "geometrizar" el mundo fueron infructuosos y esta idea no goza hoy de audiencia. Asimismo, los científicos soviéticos sometieron a argumentada crítica las afirmaciones de que la materia puede tornarse espacio-tiempo y viceversa.

La correlación entre discontinuidad y continuidad y el problema de la causalidad en el micromundo

La física clásica atribuía la discontinuidad y la continuidad a diferentes procesos de la naturaleza. Los cuerpos corrientes eran lo discontinuo; la luz, es decir, el campo electromagnético, era lo continuo. En 1900, Max Planck sugirió la hipótesis de la emisión y la absorción de energía del campo electromagnético en determinadas cantidades fijas, los cuantos ($E = h\nu$ siendo ν la frecuencia de la radiación y h una constante universal actualmente llamada constante de Planck). Seguidamente, Einstein utilizó con éxito las representaciones cuánticas para explicar el efecto fotoeléctrico. De esta suerte, ciertos fenómenos luminosos comenzaron a interpretarse como ondulatorios (continuos), y otros como cuánticos (discontinuos).

Tradicionalmente se entendía que las partículas de materia (los átomos, los electrones) eran discontinuas, hasta que en 1924 Louis de Broglie sugirió la idea de las llamadas ondas de la materia, según la cual el electrón y otras micropartículas son una formación material continua, una onda cuya longitud es $\lambda = \frac{h}{mv}$. Pero la antigua concepción de los electrones como corpúsculos se mantuvo a pesar de todo, creándose una situación insatisfactoria tanto respecto de la materia como respecto del campo: existían simultánea y paralelamente dos concepciones contrarias por su esencia; para explicar ciertos fenómenos se empleaba una interpretación y para explicar otros, la otra. La solución la encontraron en 1926-1927 Werner Heisenberg y Erwin Schödinger, creadores de la mecánica cuántica, al elaborar las vías matemáticas concretas que unían las representaciones ondulatoria y corpuscular. Desde la aparición de esta teoría física la atención se centró en su aspecto filosófico, y la polémica en torno al mismo duró largos años. En un principio, Schrödinger propuso interpretar el electrón como una formación continua, como un "paquete de ondas". Pero pronto hubo de renunciar a esta representación, pues se vio que el "paquete de ondas" no podía conservar la estabilidad. Por otra parte se sugerían representaciones no menos unilaterales que reservaban a las partículas elementales carácter puramente corpuscular, como por ejemplo la concepción de las "ondas-piloto" de De Broglie.

Con no menos fuerza aparecieron divergencias filosóficas sobre las distintas interpretaciones de la "relación de indeterminación" de Heisenberg, derivada de las premisas fundamentales de la mecánica cuántica. La representación formal del principio de indeterminación es $\Delta p \cdot \Delta q \geqslant h$, donde p es el impulso de la partícula, q su coordenada, h la constante de Planck, Δp la indeterminación en la medición del impulso y Δq, la indeterminación en la medida de la coordenada. Puesto que el producto de estos dos últimos valores es una cantidad constante, al determinarse de modo exacto el impulso cuando $\Delta p \to 0$, $\Delta q \to \infty$, es decir, Δq se convierte en infinitamente grande; en consecuencia, la coordenada queda indeterminada. En caso inverso es el impulso el que se convierte en indeterminado.

Heisenberg interpretó este resultado del modo siguiente. Propone inicialmente el "*principio de observabilidad*", según el cual el físico sólo puede utilizar los valores y conceptos que se basan en mediciones; directamente, sin microaparatos, no podemos observar los microobjetos. Por lo tanto, a la hora de describir los microobjetos no se puede utilizar más que "macroconceptos", entre los cuales figuran las coordenadas y el impulso. Ahora bien, estos conceptos no nos sirven para describir completamente las micropartículas, porque estas últimas se interaccionan con el aparato de medida y no podemos descartar la incidencia de éste sobre la partícula durante dicha interacción. Heisenberg formuló esta idea como principio del "*control incompleto*", que contraponía a la causalidad. De ahí se establecía directamente la deducción de que la relación de indeterminación viene engendrada por el proceso de medición, esto es, por nuestra acción práctica sobre el objeto.

Los dos principios propuestos por Heisenberg fueron sometidos a crítica en la URSS y en otros países como positivistas. Es indudable que nuestro conocimiento debe basarse en la experiencia, incluyendo en ésta la medición con ayuda de aparatos, pero de ahí no se deduce que no podamos crear conceptos específicos que caractericen los objetos no observados directamente. En cuanto al aserto de que nos es imposible controlar por entero la interacción entre aparato y partícula, es una idea con evidente carácter kantiano por cuanto pone límites insalvables al conocimiento. En realidad, la "relación de indeterminación" no viene "engendrada" por la medición ni expresa los "límites" de nuestro conocimiento. Simplemente refleja propiedades objetivas de los microobjetos, independientes de nuestra medición y de nuestro conocimiento. La coordenada y el impulso del electrón no pueden medirse al unísono con precisión porque éste no es sólo partícula.

Científicos tan eminentes como Jordan, Jeans y Eddington también recurrieron a la mecánica cuántica en sus intentos de rebatir el determinismo y el materialismo en las ciencias

naturales. Jeans llegó a la conclusión de que el electrón poseía "libertad de voluntad" al electrón? De Dios, naturalmente. Eddington afirmó sin circunloquios que, una vez hallada la "relación de indeterminación", "Dios ha recibido acceso directo a la ciencia natural".

Combatieron el indeterminismo en la mecánica cuántica Planck, Laue, de Broglie, Einstein y otras personalidades de la física. Los trabajos de los científicos soviéticos S. I. Vavílov, D. I. Blojíntsev, V. A. Fok y M. E. Omeliánovski[91], entre otros, contienen críticas del indeterminismo en la mecánica cuántica. En dichos textos se mostró que los electrones y otras micropartículas poseen propiedades corpusculares y ondulatorias, que son *simultáneamente discontinuas y continuas.* Una micropartícula no es una partícula en el sentido en que la entiende la mecánica clásica, y de ahí que los conceptos de impulso y coordenada de un corpúsculo elaborados por ésta no puedan ser aplicados incondicionadamente para reflejar fenómenos que representan la unidad dialéctica de lo discontinuo y lo continuo. En consecuencia, la mecánica cuántica y la "relación de indeterminación", que expresa su esencia, no proclaman la imposibilidad de conocer los microobjetos, y mucho menos la "libertad de voluntad" del electrón, sino que representan un gran paso en el conocimiento de los microprocesos y, a la par, la constatación de que existen limitaciones para aplicar conceptos elaborados por la física clásica al conocimiento de objetos tan "imprecisos" y "dualistas" como los electrones y otras micropartículas. La mecánica cuántica, surgida como aplicación inconsciente de la dialéctica al conocimiento del micromundo, confirmó brillantemente las ideas fundamentales del materialismo dialéctico en una nueva esfera del saber.

91 Véase S. I. Vavílov. *Lenin y la física.* Moscú, 1960; V. A. Fok. *Las leyes fundamentales de la física a la luz del materialismo dialéctico.* Moscú, 1949; D. I. Blojíntsev. *Crítica de las concepciones filosóficas de la "escuela de Copenhague" en la física.* Moscú, 1952; G. A. Svéchnikov. *La categoría de la causalidad en la física.* Moscú, 1961; M. E. Omeliánovski. *La dialéctica y la física moderna.* Moscú, 1973, y otras obras.

La inagotabilidad del micromundo y su unidad

Desde los años 30 de nuestro siglo las investigaciones físicas se centraron en el micromundo. La rápida acumulación de un formidable material experimental destacó a primer plano la tarea de crear una teoría única capaz de explicar todo el conjunto de datos experimentales. Este problema no está resuelto todavía. Pero aun sin estarlo, no puede por menos que verse en el desarrollo de los conocimientos relativos al micromundo la confirmación y concreción de dos importantísimas ideas del materialismo dealéctico: la *infinitud de la materia en profundidad* y la *unidad del mundo.* La dialéctica materialista considera la unidad y la diversidad del mundo (y de sus esferas por separado) como contrarios polares indisolublemente entroncados. En efecto, la física ha descubierto la inaudita *diversidad* de las partículas y de sus propiedades. Además de los ya conocidos electrones y protones, a comienzos de los años 30 se descubrieron los positrones y neutrones, y luego toda una pléyade de partículas intermedias (por la masa) entre el electrón y el protón, los mesones. A mediados de los años 50, el antiprotón y el antineutrón. En la actualidad, la física conoce partículas superpesadas (los hiperones), partículas neutras (el neutrino y el antineutrino) y gran número de las llamadas resonancias. Al propio tiempo, la ciencia se ha convencido de la diversidad de las propiedades del cada vez mayor número de partículas conocidas. Así, el electrón posee toda una serie de características: masa, carga eléctrica, momento magnético, espín, etc. Para expresar las propiedades de otras micropartículas se hizo necesario introducir conceptos nuevos: "paridad", "extrañeza", "espín isotópico", etc.

Por otro lado, el progreso de la ciencia nos persuade cada vez más que la diversidad del micromundo es inseparable de su *unidad* interna. Esta última se expresa ante todo a través de las leyes de la conservación que rigen en el micromundo. Además de las leyes de la conservación conocidas con mucha anterioridad (de la masa, de la energía, del impulso, del momento de la cantidad de movimiento, de la carga eléctrica), en el micromundo rigen las leyes de la conservación del espín, de la carga bariónica y otras. Estas leyes están indisolublemente concatena-

das con la simetría del espacio y el tiempo, así como con la de las partículas y antipartículas. Todas las múltiples transformaciones de las micropartículas se subordinan rigurosamente a las leyes de la conservación. La generación de nuevas partículas como resultado de la unión de partículas con sus antipartículas atrajo el interés de forma especial, comenzando por la transformación, descubierta en la década de los 30, de los pares electrón-positrón en cuantos de campo electromagnético (fotones) y viceversa.

En torno a este descubrimiento surgieron en el acto discusiones filosóficas. Los "ilealistas físicos" de aquel entonces interpretaron la transformación de electrones y positrones colisionantes en fotones como "desaparición", como "aniquilamiento de la materia", en tanto que la transformación inversa de los fotones en pares de partícula-antipartícula era considerada una "materialización de la energía". Ya por entonces, S. I. Vavílov y otros físicos y filósofos soviéticos demostraron partiendo de la crítica de Lenin a la anterior oleada del "idealismo físico", que lo que se daba en realidad era una transformación recíproca de dos variedades de materia, a saber de sustancia en luz y viceversa, con la transición simultánea de unas formas de energía a otras[92].

Los problemas filosóficos de la biología

El progreso de la física y la química en los últimos cincuenta años ha transformado la biología. Gracias al empleo de métodos físicos y químicos cada vez más precisos en la investigación de la célula, de su núcleo, de otras de sus partes constitutivas, de los virus y, en fin, de la molécula orgánica, la biología ha dejado de ser una ciencia en lo fundamental descriptiva para tornarse experimental, alcanzando grandes éxitos en el conocimiento de la esencia de la vida así como del mecanismo de la herencia que asegura la sucesión en la organización de los seres vivos. A comienzos del siglo XX fueron "redescubiertas" las sencillísimas leyes de transmisión a la descendencia de las características de los progenitores, leyes

[92] Véase S. I. Vavílov. *Obras*. Moscú, 1956, t. III, pág. 42, y otras obras.

establecidas ya en los años 60 del siglo pasado por Gregor Mendel. Acto seguido, surge la teoría genética de la herencia (N. Koltsov, Thomas Morgan y otros autores), teoría que permitió, gracias a la hipótesis sobre la estructura corpuscular de los cromosmas del núcleo celular (se desconocía su estructura molecular), explicar correctamente en lo fundamental la herencia de los caracteres biológicos, su distribución en la descendencia al cruzarse las parejas de progenitores y, en fin, las alteraciones hereditarias (mutaciones) suscitadas por la acción de una serie de factores externos sobre los genes y los cromosomas.

La siguiente etapa de descubrimientos, ya después de la segunda guerra mundial, estuvo relacionada con el progreso de la *biología molecular*. Los avances de la bioquímica y el empleo de potentes medios experimentales, como el microscopio electrónico y otros instrumentos, permitieron demostrar que, junto a los albuminoides, los ácidos nucleicos (ADN: ácido desoxirribonucleico; ARN: ácido ribonucleico) desempeñan un papel importantísimo en muchos procesos de la actividad vital. Posteriormente fue descubierta la estructura de muchas moléculas albuminoideas (formadas por veinte aminoácidos) y la de las moléculas del ADN y del ARN, descubriéndose la conexión que existe entre estos componentes básicos en el proceso de reproducción de la vida. Conforme al modelo de Watson y Crick (1953), la bipartición de cromosoma en el proceso de división celular viene condicionada por la escisión de la molécula de ADN en dos series cada una de las cuales restablece luego la estructura inicial. En las moléculas de ADN, como si fueran matrices, está "anotado", "registrado", el código de la herencia, y la síntesis de albuminoides queda determinada con ayuda del ARN. Dos antiguos interrogantes filosóficos vinieron a adquirir un nuevo sentido: ¿dónde reside la esencia de lo vivo?, ¿por qué cambian los organismos vivos?

La primera pregunta había centrado la atención de la biología cien años atrás. Apoyándose en los éxitos de la química, el materialismo mecanicista había intentado ya por entonces reducir íntegramente lo biológico a lo químico. Moviéndose en esta misma línea, pero apoyándose en los descubrimientos de la biología molecular, el mecanicismo

contemporáneo sostiene que las moléculas de hemoglobina respiran, por cuanto cambian su configuración y volumen al agregárseles oxígeno, o que las de rodopsina (del pigmento visual) ven, pues modifican su estructura bajo la acción de un cuanto de luz, etc. El mecanismo molecular en que se asienta una u otra función vital se identifica con ella misma, mientras se hace caso omiso de la nueva calidad adquirida incluso por las formas más simples del organismo vivo a nivel supramolecular.

Los representantes de esta corriente simplifican de modo extraordinario el problema de la creación artificial de lo vivo, llegando en ocasiones a identificar el modelo técnico de lo vivo con el organismo. Esta identificación la facilita el hecho de que la "determinación funcional" de la vida —con arreglo a las funciones cumplidas— propuesta por ciertos científicos queda disociada de la "determinación substancial", es decir, de la indicación de a qué tipo de materia es inherente esta particular forma del movimiento.

El mecanicismo de nuestros días es en gran medida, como lo fue en el pasado, una reacción frente al idealismo, frente a la postulación de la irreductibilidad de lo superior a lo inferior que conduce a atribuir a todo lo viviente un misterioso principio espiritual. El idealismo tampoco puede soslayar el progreso de la ciencia y, por ello, apela a argumentos cada vez más sutiles. Por ejemplo, el conocido neovitalista Hans Driesch, sin dejar de sostener que el organismo difiere de la naturaleza inorgánica por la presencia de la "fuerza vital", concentró sus esfuerzos en demostrar que la "fuerza vital" no impide en modo alguno la acción de las leyes objetivas de la física y la química dentro de los organismos. El biofísico germanooccidental Friedrich Dessauer trata de conciliar a su manera la ciencia y la religión declarando que los momentos complementarios a la acción de las fuerzas físico-químicas en el organismo vivo son resultado de la incidencia de un factor extramaterial, el alma. Frente a estas dos corrientes antidialécticas, la filosofía del marxismo ve en los descubrimientos de la biología a nivel celular y molecular un medio para revelar el carácter *específico* de lo orgánico, su distinción *cualitativa* de lo inorgánico, distinción surgida a lo largo de un dilatado desarrollo histórico. El académico soviético A. I. Oparin ha efectuado una aporta-

ción substancial al entendimiento de esta distinción al elaborar una teoría del nacimiento de la vida en la Tierra fundada en las ideas del materialismo dialéctico[93].

El cerebro y el pensamiento

Uno de los adelantos de la ciencia natural del siglo XX más importante por su alcance filosófico fue el descubrimiento del mecanismo de la actividad nerviosa superior en los animales y el hombre realizado por el fisiólogo ruso Iván Petróvich Pávlov (1849-1936). Siguiendo la orientación materialista en fisiología iniciada por Iván Mijáilovich Séchenov, Pávlov hizo uso del determinismo para explicar la actividad de la corteza encefálica, que es el sostén material del proceso psíquico más complejo: el pensamiento abstracto. La teoría pavloviana descargó un fuerte golpe a las representaciones idealistas, dualistas y agnósticas en el terreno más "sagrado" para el idealismo, el de su doctrina del "alma" inmaterial del hombre.

El descubrimiento del reflejo condicionado jugó un papel primordial en la comprensión de la actividad nerviosa superior. Los reflejos no condicionados, que son congénitos y se producen con independencia del cambio de condiciones, eran conocidos con anterioridad a las investigaciones de Pávlov. El sostén material de tal tipo de reflejos es la médula espinal y los sectores inferiores del encéfalo. Pávlov decubrió que en la corteza encefálica brotan y se extinguen continuamente reflejos de otro género, que dependen del medio y permiten al animal adaptarse extraordinariamente bien ante los cambios de condiciones ambientales. Los reflejos condicionados y no condicionados aparecen tanto en los animales superiores como en el hombre. En el último período de su labor científica, Pávlov puso al descubierto la esencia de la distinción entre la actividad nerviosa superior y psíquica del hombre y esta misma actividad en sus antecesores animales; en el hombre encontramos el llamado segundo sistema de señales.

El primer sistema de señales, común a animales y hombres, permite que al incidir sobre los órganos de los sentidos objetos

---

[93] Véase A. I. Oparin. *El nacimiento de la vida en la Tierra.* Moscú, 1957.

del mundo exterior brote en aquéllos una excitación nerviosa, que se transmite al sistema nervioso central y le sirve de señal. En el segundo sistema de señales, son palabras "pronunciadas, escuchadas y vistas" (Pávlov) las que actúan como tales excitantes. La palabra sustituye a los correspondientes fenómenos de la realidad como señal. *La palabra*-señal no existe al margen del *concepto* por ella plasmado. De tal suerte, la fisiología pavloviana fundamentó tan importantes postulados del materialismo dialéctico como la diferencia cualitativa entre el pensamiento humano y la mentalidad de los animales, la unidad de lengua y pensamiento y la unidad de palabra y concepto. Pávlov y sus continuadores combatieron vivamente a los idealistas y dualistas, que defendían tercamente la existencia del "alma", y a los agnósticos, empeñados en la incognoscibilidad de los procesos psíquicos. En fisiología, el adversario fundamental del materialismo era, y sigue siéndolo, el dualismo expresado en las teorías del "paralelismo psicofísico", de la "interacción psicofísica", etc. En su crítica a las opiniones filosóficas del eminente fisiólogo inglés Charles Sherrington, Pávlov afirma que este científico "llega a una conclusión rarísima: resulta que aún no está seguro de que el cerebro tenga algo que ver con nuestra mente" [94]. Frente a los dualistas, Pávlov sostiene que la *actividad psíquica es inseparable de la fisiológica.* El científico ruso veía el significado de su teoría en la posibilidad de "fundir" los fenómenos de nuestro mundo subjetivo con los procesos fisiológicos objetivos, "superponiendo" los primeros a los segundos.

Hoy se observa en Occidente cierta reactivación de la interpretación materialista vulgar del fenómeno del pensamiento, característica esencialmente de una corriente como el conductismo. Esta tendencia ejerció cierta influencia también sobre la literatura científica soviética, manifestada, por ejemplo, en una interpretación unilateral de la fisiología pavloviana que identificaba el pensamiento con el reflejo y consideraba al primero como un proceso material. En las elucubraciones características del mecanicismo y del materialismo vulgar, cumple un papel nada desdeñable la comprensión simplificada

---

94 I. P. Pávlov. *Obras escogidas.* Moscú, 1951, pág. 493.

de las conquistas en esa esfera de la matemática y la técnica que a finales de los años 40 fue denominada (por Norbert Wiener) *cibernética* (del griego κυβεργῆς-piloto). La cibernética nació merced al progreso de la automática y la electrónica. Es un hecho indudable la existencia de rasgos comunes en la acción de los aparatos automáticos electrónicos, los organismos vivos y los procesos de gobierno de la sociedad. Por ejemplo, el reflejo es la respuesta del organismo a una excitación exterior que es aprehendida por los órganos de los sentidos y transmitida por ellos al cerebro, donde es elaborada y suscita la respuesta en forma de reacción motriz. Si hacemos abstracción del carácter específico de este proceso en el organismo, veremos que se trata de analizar un determinado *tipo de conexión* entre un sistema complejo y el mundo exterior; del mundo exterior llega información al sistema, ésta es elaborada y, sobre tal base, sobreviene la respuesta del sistema ante la información recibida. En casos más complejos, el sistema opera según el principio de la retroacción —*feedback* o "relación inversa"; la reacción del sistema frente a las condiciones circundantes produce cambios en éstas, cambios que a su vez sirven de manantial de una nueva información que es reelaborada de nuevo y permite al sistema dado contrastar las respuestas ulteriores con los resultados de su acción inicial. Las instalaciones automáticas "autorreguladoras" que plasman el principio de la retroacción tienen en los últimos años una vasta aplicación en la industria y en la técnica militar. Es inmediato constatar que tal es también la estructura de las relaciones del organismo con el mundo exterior; por ejemplo, nuestra acción ulterior sobre las condiciones del entorno depende de la información llegada al cerebro desde el medio circundante sobre los resultados de nuestra acción precedente. De tal suerte, el principio de la retroacción resulta común para las instalaciones técnicas, los organismos vivos y los procesos de dirección de la sociedad humana. La cibernética permite *modelar* los procesos que acaecen en el organismo y en la sociedad, con lo que coloca en nuestras manos un poderoso medio de conocimiento.

La significación filosófica de la cibernética reside ante todo en proporcionar nuevas pruebas de la *unidad del mundo*, toda

vez que revela lo general en los fenómenos más dispares de la realidad. Ahora bien, lo general no debe eclipsar lo particular, ni la unidad las diferencias. Sin embargo, en los años 50 y 60 estuvo muy difundida la opinión de que la cibernética había "superado" las diferencias entre la máquina y el cerebro, que la máquina "tiene memoria", "piensa", etc. Si bien rechazaban la indentificación cabal entre máquina y cerebro, algunos científicos admiten que la actividad intelectual es accesible hasta cierto punto a la máquina, sostienen que entre el pensamiento del hombre y el "pensamiento" de la máquina sólo existe una diferencia cuantitativa. Para fundamentar esa tesis de la "máquina pensante" se proponen definiciones de máquina que incluyen al hombre entre ellas, además de las llamadas definiciones funcionales del pensamiento, según las cuales podemos comprender su esencia al margen de su soporte material cualitativamente determinado (William Ross Ashby, Alan M. Turing y otros autores). Estas opiniones mecanicistas y simplificadoras sobre la esencia del pensamiento también son compartidas por algunos científicos soviéticos.

El materialismo dialéctico, contrapuesto al materialismo mecanicista y al vulgar, juzga el pensamiento función del cerebro y producto social, resultado de una larga evolución histórica del mundo animal y de la sociedad humana. Las operaciones efectuadas por máquinas que el hombre crea conforme a un programa que él mismo confecciona sólo son *análogas* a ciertas operaciones del pensamiento, las más sencillas. Los filósofos marxistas han señalado las raíces gnoseológicas de este error tan extendido. Las matemáticas revelan lo general en objetos cualitativamente distintos, pero el problema de la esencia de las diferencias cualitativas entre tales objetos (máquina, organismo, proceso del pensamiento) ya no es de la competencia de la matemática: lo resuelve la filosofía partiendo de la generalización de la experiencia global de todas las ciencias.

Del breve examen de las direcciones fundamentales que tomó la batalla de las ideas en torno a los problemas filosóficos de las ciencias naturales del siglo XX, deducimos que la ciencia contemporánea, que con sus descubrimientos confirma sin cesar la razón del materialismo dialéctico, se torna campo de

enconadas discusiones filosóficas. En esta pugna sufren la derrota el idealismo, el agnosticismo y el mecanicismo, que se ven obligados a retroceder gradualmente. La ciencia natural avanza con creciente rapidez hacia la asunción consciente de la filosofía científica, el materialismo dialéctico. Por otro lado, éste, al entrar en el último tercio del siglo XX, adquiere un nuevo aspecto como resultado de la generalización de todas las conquistas de las ciencias de la naturaleza. Hemos visto que cuestiones tan importantes como los vínculos de la materia con el espacio y el tiempo, las formas del movimiento de la materia y su unidad, la infinitud del mundo, la discontinuidad y la continuidad en los microprocesos, el nexo entre materia y conciencia, etc., el materialismo dialéctico contemporáneo, siendo como es la continuación de las ideas de los fundadores del marxismo, los resuelve en muchos aspectos de modo distinto a como lo están en el *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la naturaleza.* Y no cabe duda de que el materialismo dialéctico adquirirá un nuevo aspecto conforme progrese la ciencia.

5. El leninismo y el legado filosófico. La ciencia histórico-filosófica

En la nueva época histórica iniciada por el triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre, el legado filosófico de la humanidad es en grado cada vez mayor uno de los caudalosos manantiales que concurre a formar la concepción nueva, científica, del mundo. Uno de los quehaceres más importantes de la sociedad es el estudio del pensamiento filosófico del pasado, la asunción de sus mejores tradiciones. Los marxistas soviéticos y extranjeros despliegan ampliamente la investigación de la historia de la filosofía. La creciente lucha de la ideología comunista contra la ideología burguesa centra la atención sobre las corrientes de pensamiento filosófico del pasado que son utilizadas por la filosofía burguesa reaccionaria y, especialmente, sobre aquellas que pueden tener valor para la democracia, el socialismo y el progreso de la ciencia y de la cultura.

Lenin y el legado filosófico

En obras escritas ya en los albores del movimiento obrero de Rusia (finales del siglo XIX y comienzos del XX), Lenin atribuye una gran importancia a la historia de la filosofía, y establece que el marxismo, heredero de las mejores tradiciones del pensamiento filosófico mundial, tiene respuesta para los interrogantes que la historia de la filosofía y del pensamiento social plantea.

Lenin impugnaba resueltamente el revisionismo de la II Internacional que, apartándose de la filosofía de Marx, se apoyaba en las doctrinas idealistas y metafísicas del pasado esgrimidas por los ideólogos de la burguesía en el siglo XX. En el artículo *Marxismo y revisionismo* escribió: "En el campo de la filosofía, el revisionismo iba a remolque de la "ciencia" académica burguesa. Los profesores "retornaban a Kant", y el revisionismo se arrastraba tras los neokantianos; los profesores repetían, por milésima vez, las vulgaridades de los curas contra el materialismo filosófico, y los revisionistas, sonriendo complacidamente, mascullaban (repitiendo ce por be el último manual) que el materialismo había sido "refutado" desde hacía mucho tiempo. Los profesores trataban a Hegel como a un "perro muerto" y, predicando ellos mismos el idealismo, sólo que mil veces más mezquino y trivial que el hegeliano, se encogían desdeñosamente de hombros ante la dialéctica, y los revisionistas se hundían tras ellos en el pantano del envilecimiento filosófico de la ciencia, sustituyendo la "sutil" (y revolucionaria) dialéctica por la "simple" (y pacífica) "evolución"" [95].

En las obras de Lenin, la historia de la filosofía tiene un enfoque consecuentemente materialista dialéctico. Lenin aborda las más destacadas doctrinas filosóficas de modo histórico, juzgándolas como fases determinadas, como puntos nodulares, en la trayectoria del conocimiento filosófico del mundo.

La ciencia marxista sigue los principios de investigación de la historia de la filosofía definidos por Lenin en las conclusiones de su libro *Materialismo y empiriocriticismo.* En su crítica

---

[95] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 17, pág. 19.

del empiriocriticismo, Lenin formula los principios de los que parte el marxismo para analizar y valorar una u otra escuela filosófica: 1) comparar en todos los terrenos las bases teóricas de la escuela dada con las del materialismo dialéctico; 2) situar la escuela dada entre las otras escuelas filosóficas contemporáneas (o del pasado) para ver de dónde viene y a dónde va; 3) aclarar los nexos de la escuela dada con el carácter y el nivel de la ciencia natural contemporánea a ella; 4) poner al descubierto la lucha partidista en filosofía —materialismo versus idealismo—, que en definitiva expresa la ideología de las clases contendientes.

Lenin legó a los científicos marxistas un grandioso programa de estudio de la historia del saber humano, y ante todo de la historia del saber filosófico. Considerando la dialéctica materialista como balance, suma y deducción de la historia del conocimiento, como generalización de la historia del pensamiento, Lenin escribió: "Seguir este trabajo en forma más concreta y con mayor detalle en la *historia de las diferentes ciencias* parece ser una tarea extraordinariamente compensadora. En la pura lógica, la historia del pensamiento **debe** coincidir, en general, con las leyes del pensamiento" [96]. "La historia del pensamiento desde el punto de vista del desarrollo y aplicación de los conceptos y categorías generales de la lógica— *voilà ce qu'il faut!*" [97]

En el período posterior a la Revolución de Octubre, Lenin desarrolla la concepción marxista acerca de la historia de la filosofía, particularmente en el artículo *Sobre el significado del materialismo militante*, y plantea ante los marxistas, ante la ciencia marxista, una serie de importantes tareas. En primer lugar, dominar cuanto de valioso ha sido creado en más de dos mil años de desarrollo del pensamiento y de la cultura de cara a la construcción de la nueva cultura socialista. En segundo lugar, desarrollar la "sólida tradición materialista" del pensamiento social ruso y extranjero para elaborar la concepción científica, materialista, del mundo, para superar la religión y

---

[96] V. I. Lenin. *Plan de la dialéctica (lógica) de Hegel. O. C.*, t. 29, pág. 298.
[97] V I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica". O. C.*, t. 29, pág. 159.

otros tipos de la ideología decadentes. En tercer lugar, proseguir la obra iniciada por Marx de estudio e interpretación materialista de la dialéctica de Hegel, aplicándola al conocimiento de la historia contemporánea, de la nueva experiencia del movimiento revolucionario y de los recientes logros de la ciencia. En cuarto lugar, estudiar y elaborar sistemáticamente el legado filosófico de los fundadores del materialismo dialéctico y de los eminentes representantes del pensamiento marxista[98].

Ya en los difíciles años de la guerra civil, la intervención y el desquiciamiento económico, el estudio del legado filosófico comenzó a ser visto como una de las tareas ideopolíticas más importantes. Por iniciativa de Lenin, que propuso "editar una serie de traducciones de los materialistas (de los siglos XVII-XVIII)", se inició la edición de una biblioteca del materialismo, de una biblioteca atea y de otras publicaciones sobre la historia de la filosofía. La revista *Pod známeniem marxizma* publicó sistemáticamente fragmentos de obras de los materialistas del pasado y artículos sobre historia de la filosofía, sometiendo a crítica la filosofía idealista reaccionaria contemporánea y pretérita. En la Academia Comunista y, más tarde, en la Academia de Ciencias de la URSS, en el Instituto de Marx y Engels, en las universidades (particularmente las de Moscú, Leningrado, Kíev, Tbilisi, Azerbaidzhán, Ereván, Asia Central y otras) se organizaron investigaciones marxistas sistemáticas sobre las distintas corrientes de la historia mundial de la filosofía. Las concepciones marxistas-leninistas sobre el legado filosófico de la humanidad fueron afianzándose paulatinamente en la URSS y entre el movimiento comunista mundial en la lucha contra la interpretación idealista del mundo, el dogmatismo oportunista y el nihilismo pequeñoburgués.

En los cincuenta años posteriores a la Revolución de Octubre, los marxistas soviéticos y extranjeros han escrito abundantes obras de historia de la filosofía universal, incluida la historia de la filosofía de los pueblos de la URSS y la historia

---

[98] Véase *El leninismo y los problemas actuales de la ciencia histórico-filosófica*. Moscú, 1970; B. V. Bogdánov. *Los principios leninistas de análisis de la historia de la filosofía*. Moscú, 1970.

de la filosofía marxista-leninista[99], que ayudan a dominar el legado filosófico, a estudiar el pensamiento filosófico del pasado y del presente.

Los principales jalones del desarrollo de la ciencia histórico-filosófica después de Octubre de 1917

En el desarrollo de la ciencia histórico-filosófica y de toda la filosofía marxista-leninista destacan netamente tres períodos principales en la época posterior a la Revolución de Octubre: 1) los años que van desde la Revolución de Octubre hasta la construcción del socialismo en la URSS y el comienzo de la segunda guerra mundial (de 1917 a mediados de los años 30); 2) el período del socialismo en la URSS, de la segunda guerra mundial, de la creación y afianzamiento del sistema mundial del socialismo (aproximadamente desde finales de los años 30 hasta finales de los 50); 3) el período de la construcción comunista en la URSS y del desarrollo ulterior del sistema mundial del socialismo (desde los años 60 hasta comienzos de los 70).

En el primero de estos períodos, la historia marxista-leninista de la filosofía como ciencia se desarrolló en la URSS y entre el movimiento comunista extranjero en enconada lucha contra las corrientes ideológicas ajenas al leninismo. En la URSS, el Partido Comunista cumplía la tarea planteada por Lenin de "vencer toda la resistencia de los capitalistas, no sólo la militar y la política, sino también la ideológica, la más profunda y poderosa"[100]. En el campo de la historia de la

[99] Véase *Historia de la filosofía.* Moscú, 1940-1943, t. I, II, III; *Historia de la filosofía.* Moscú, 1957-1965, t. I-VI; *Ensayos de historia de la filosofía y del pensamiento político y social de los pueblos de la URSS.* Moscú, 1955-1956, t. I y II; *La filosofía y la sociología contemporáneas en los países de Europa Occidental y de América.* Moscú, 1964; *La filosofía y la sociología marxistas-leninistas en la URSS y en los países socialistas europeos.* Moscú, 1965; *Historia de la filosofía en la URSS.* Moscú, 1968-1971, t. 1-4; *Lenin como filósofo.* Moscú, 1969; *El leninismo y los problemas filosóficos de la actualidad.* Moscú, 1970, y otras obras.

[100] V. I. Lenin. *Discurso pronunciado en la Conferencia de toda Rusia de los organismos de educación política de las secciones provinciales y distritales de instrucción pública. O. C.*, t. 41, pág. 406.

filosofía esta resistencia vino representada por los escritos de N. Berdiáev, A. Vvedenski, N. Losski, E. Trubetskói y otros idealistas, que intentaron sembrar en la URSS doctrinas idealistas y religiosas reaccionarias, poner la filosofía al servicio de la religión y denostar el marxismo y el materialismo en general. En las obras de V. V. Adoratski, L. I. Axelrod-Ortodox, A. M. Deborin, I. K. Luppol, V. I. Nevski, I. I. Skvortsov-Stepánov, A. K. Timiriázev, E. M. Yaroslavski y otros autores soviéticos se puso al descubierto la índole reaccionaria de las doctrinas idealistas y filosófico-religiosas, su incompatibilidad con la ciencia contemporánea y su carácter nocivo para la nueva sociedad[101].

Lenin y el partido condenaron toda tolerancia con la interpretación burguesa reaccionaria del mundo. El partido y el Estado soviético orientaron con mano solícita a los científicos por el camino cierto, les ayudaron a dominar la teoría y el método del materialismo dialéctico y atajaron la prédica reaccionaria de la mística y el oscurantismo, de las concepciones filosóficas y sociológicas hostiles al socialismo. En particular, se vieron frustrados los intentos de propagar en la URSS las doctrinas escolásticas medievales, la "teosofía" reaccionaria de V. Soloviov, las "teorías" místicas de Oswald Spengler (*El ocaso de Europa*), las concepciones machistas y otras opiniones idealistas.

Desde los primeros años del período de transición se publicaron con grandes tiradas ediciones comentadas en el espíritu marxista de los clásicos de la filosofía premarxista, especialmente de Aristóteles, Hegel, los materialistas franceses del siglo XVIII, Feuerbach, Herzen y Chernishevski, así como de los grandes pensadores de Oriente. Paralelamente se

---

[101] Véase V. V. Adoratski. *Obras escogidas.* Moscú, 1961; L. I. Axelrod-Ortodox. *Contra el idealismo. Crítica de algunas corrientes idealistas del pensamiento filosófico.* Moscú, 1922; A. M. Deborin. *La filosofía y la política.* Moscú, 1961; I. K. Luppol. *Estudios histórico-filosóficos.* Moscú-Leningrado, 1935; V. I. Nevski. *El materialismo dialéctico y la filosofía de la reacción muerta* (suplemento a la segunda edición del libro de V. I. Lenin *Materialismo y empiriocriticismo,* 1920; véase *Obras* de Lenin, t. XIII, ed. 3ª); I. I. Skvortsov-Stepánov. *Obras ateas escogidas.* Moscú, 1959; E. M. Yaroslavski. *Contra la religión y la Iglesia,* 1932-1935, t. I al V, y otras obras.

sometió a crítica el punto de vista vulgarizador y nihilista de A. Bogdánov, V. Shuliátikov, S. Minin y otros autores, que negaban el papel cognoscitivo de las doctrinas filosóficas del pasado y no veían en ellas más que manifestaciones de los intereses egoístas de la burguesía y de otras clases poseedoras.

Partiendo de las ideas de Lenin y teniendo en cuenta las obras de Plejánov y Mehring (*Carlos Marx. Historia de su vida*, 1918), se inició el estudio y la preparación de una historia de la filosofía marxista. Por iniciativa de Lenin se reunió en el Instituto de Marx y Engels de Moscú casi todo el legado literario de los fundadores del marxismo, se editaron las *Obras* de Marx y Engels, sus cartas, se investigaron y publicaron trabajos inéditos (*La ideología alemana*, la *Dialéctica de la naturaleza*, y, más tarde, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, etc.).

En el transcurso de los combates ideológicos contra el socialreformismo, el trotskismo y otras corrientes oportunistas que negaban el alcance teórico-filosófico internacional del leninismo, a partir de mediados de la década de los 20 se desplegó en la URSS y entre el movimiento comunista mundial un amplio trabajo encaminado a la edición científica y el estudio del legado filosófico de Lenin. La edición y difusión de los *Cuadernos filosóficos* tuvo una importancia primordial. Las obras de los marxistas soviéticos y extranjeros pusieron de manifiesto el carácter histórico-mundial de la etapa leninista en la vida de la filosofía marxista y las aportaciones de Lenin al materialismo dialéctico, al materialismo histórico, a la estética y al ateísmo marxistas y a la elaboración de los problemas filosóficos de la ciencia natural. Las profundas ideas de Lenin sobre los problemas de la historia de la filosofía (acerca de Hegel y Feuerbach, de Aristóteles, Heráclito y otros filósofos antiguos, de los pensadores revolucionarios rusos del siglo XIX, etc.) se propagaron ampliamente en la URSS y entre el movimiento comunista internacional.

La crítica del mecanicismo desplegada en la década de los 20 tuvo una significación positiva para el progreso de la historia marxista-leninista de la filosofía. Los errores formalistas e idealistas cometidos en la historia de la filosofía fueron objeto de crítica, y se erradicó la errónea aproximación entre la

dialéctica materialista de Marx y la dialéctica idealista de Hegel realizada por A. M. Deborin y sus partidarios, así como su idea de que la filosofía de Marx era la síntesis de la dialéctica hegeliana y el materialismo feuerbachiano.

En el período siguiente de desarrollo del pensamiento filosófico marxista en la URSS y otros países, especialmente después del VII Congreso de la Internacional Comunista (1935), al tiempo que continuó el estudio y la difusión del legado marxista-leninista, se dedicó gran atención al estudio de las tradiciones progresistas en la filosofía y el pensamiento social. Los autores marxistas sometieron a una dura y convincente crítica la ideología del fascismo y otras corrientes de la ideología burguesa reaccionaria que rechazaban o falseaban el legado progresista de la cultura de los pueblos. Los trabajos de los marxistas soviéticos y extranjeros subrayaron que la clase obrera, los partidos comunistas, eran los legítimos herederos y continuadores de las tradiciones de la filosofía y la sociología progresistas de sus pueblos y de toda la humanidad. En este sentido tuvieron gran significación los trabajos de Palmiro Togliatti, Emilio Sereni y Antonio Banfi en Italia, Mauricio Thorez, Jean Kanapa, August Cornu, Jean Desanti y Lucien Sève en Francia, Harry Pollitt y R. Palme Dutt en Inglaterra, William Foster en los Estados Unidos, Tosaka en el Japón, Jorge Dimitrov, Todor Pavlov y Savva Ganovski en Bulgaria, József Révai y Lázsló Rudas en Hungría, Otto Grotewohl y Hermann Duncker en Alemania, Stefan Rudnianski en Polonia, Zdeněk Nejedly y Ladislav Szántó en Checoslovaquia, entre otros muchos marxistas[102].

En la URSS, entre 1940 y 1942, se creaban los tres tomos de una *Historia de la filosofía*, valioso trabajo que no fue concluido.

Sin embargo, el culto a la personalidad de Stalin y de dirigentes de algunos otros partidos comunistas frenaba este fecundo trabajo de la historiografía filosófica marxista. Se emitían apreciaciones subjetivistas y unilaterales, a veces nihilistas, sobre eminentes doctrinas filosóficas y político-

[102] Véase *La filosofía y la sociología contemporáneas en los países de Europa Occidental y América; La filosofía y la sociología marxistas-leninistas en la URSS y en los países socialistas europeos; El leninismo y los problemas actuales de la ciencia histórico-filosófica*, y otras obras.

sociales del pasado (la filosofía clásica alemana, el populismo revolucionario, el gandhismo, el suniatsenismo, etc.).

En 1947 tuvo lugar en la URSS un debate en torno al libro de G. F. Alexándrov *Historia de la filosofía de Europa Occidental.* Dicha obra fue criticada basándose en errores objetivistas pues no exponía del modo debido el alcance del viraje revolucionario en filosofía llevado a término por el marxismo. Pero al mismo tiempo, la discusión, especialmente en la intervención de A. A. Zhdánov, que en lo fundamental caracterizó correctamente el papel de la lucha de los partidos en la historia de la filosofía, no puso al descubierto el valor cognoscitivo de la historia del pensamiento filosófico y su continuidad, no destacó el eminente concurso de la filosofía clásica alemana en la preparación del materialismo dialéctico y no subrayó el significado histórico-mundial de la etapa leninista en el desarrollo de la filosofía marxista.

En los años posteriores al XX congreso del PCUS (1956), en la literatura histórico-filosófica se superó la errónea idea staliniana de que tras la supresión de la base económica se derrumba toda la superestructura, incluida la filosofía correspondiente a la base en cuestión. En lugar de las interpretaciones unilaterales que habían primado hasta entonces, según las cuales "el idealismo y la metafísica siempre constituyen una regresión" en tanto que "el materialismo y la dialéctica son siempre un progreso", se consolidó un enfoque científico de la historia de la filosofía como historia del desarrollo ascensional del conocimiento filosófico de la verdad objetiva a través de la lucha del materialismo contra el idealismo, de la dialéctica contra la metafísica.

En la posguerra, los marxistas de la URSS y de algunos países extranjeros acometieron la creación de trabajos generalizadores sobre la historia del pensamiento filosófico. Entre estos trabajos figura la *Historia de la filosofía,* en seis tomos, editada en la URSS entre 1957 y 1965, en la que se elabora la concepción científica marxista del proceso histórico de desarrollo de la filosofía desde la antigüedad hasta nuestros días y se da un cuadro científico de la la historia de la filosofía universal. Por primera vez en la literatura marxista se aborda la investigación histórico-filosófica de la filosofía producida en

Europa Oriental y Septentrional, en América Latina y en una serie de países de Asia y de países árabes de Africa. La historia de la filosofía se trata en estrecha conexión con la historia de la ciencia natural. La mencionada *Historia de la filosofía* muestra la trayectoria del pensamiento filosófico marxista y la solución creadora de los problemas filosóficos y sociológicos ofrecida por el Partido Comunista de la Unión Soviética y otros partidos marxistas-leninistas. Autores de una serie de países socialistas extranjeros (Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría, Polonia, República Democrática Alemana, República Democrática Popular de Corea, Rumania y otros) escribieron compendios marxistas de la historia de la filosofía en su tierra[103]. La literatura científica sobre historia de la filosofía se enriqueció con obras de autores marxistas de varios países capitalistas. Destacan trabajos sobre las fuentes de la filosofía marxista y del socialismo científico en Francia, sobre el pensamiento filosófico del Renacimiento en Italia y sobre la historia de las ideas materialistas en la India, el Japón y otros países de Oriente[104].

De este modo se ha ido creando sobre la base de los principios marxistas-leninistas una abundante literatura científica que ofrece un panorama del desarrollo progresista del pensamiento filosófico mundial y aclara importantísimas páginas de la historia de la filosofía premarxista en Occidente y Oriente, de la historia de la filosofía de los pueblos de la URSS, de la historia de la filosofía marxista-leninista y de la historia de la filosofía burguesa de los siglos XIX y XX.

---

[103] Véase A. Binkov. *El desarrollo del pensamiento filosófico en Bulgaria.* Sofía, 1966 (en búlgaro); *Historia del pensamiento filosófico en Bulgaria,* Sofía, 1970, t. I (en búlgaro); L. Matrai. *El pensamiento y la libertad.* Budapest, 1964 (en húngaro); *De la historia del pensamiento filosófico y social polaco* (en tres tomos). Varsovia, 1956 (en polaco); *Ensayos de historia del materialismo premarxista.* Berlín, 1961 (en alemán); *Historia del pensamiento social y filosófico rumano.* Bucarest, 1964 (en rumano); Chon Han Sok y otros autores. *Historia de la filosofía coreana.* Trad. del coreano. Moscú, 1966, t. I, y otras obras.

[104] Véase L. Sève. *La filosofía francesa moderna y su desarrollo desde 1789 hasta nuestros días.* París, 1962 (en francés); la serie de artículos de P. Togliatti sobre historia de la filosofía italiana en la revista "Rinascita" (1948, 1954, 1958 y otros); D. Chattonadijiaia. *Historia de la filosofía india.* Trad. del inglés. Moscú, 1966, y otras obras.

Obras marxistas sobre historia de la filosofía en los países occidentales

Los filósofos marxistas comenzaron ya en los primeros años del Poder soviético la investigación científica de las mejores tradiciones materialistas y dialécticas de la filosofía premarxista occidental, en particular de la filosofía antigua, del materialismo francés del siglo XVIII y de la filosofía clásica alemana, punto de arranque inmediato de la filosofía marxista.

Las obras de los filósofos soviéticos[105] investigaron la materialista "línea de Demócrito" y analizaron la atomística y la dialéctica en la filosofía griega antigua, especialmente en las doctrinas de Heráclito y Aristóteles, mostrando que las teorías filosóficas de la Grecia antigua contenían en germen todos los tipos posteriores de concepciones del mundo.

Los historiadores marxistas de la filosofía[106] estudiaron las tendencias materialistas en la filosofía de la Edad Media, la lucha contra la escolástica y la prepotencia de la religión, resaltando el significado filosófico de los científicos y pensadores progresistas del Renacimiento (Giordano Bruno, Leonardo da Vinci, etc.).

Autores soviéticos y extranjeros[107] enfocaron con perspectiva marxista la historia de la filosofía en Europa Occidental, su

---

[105] Véase A.O. Makovelski. *Los presocráticos.* Kazán, 1914-1915; *Los atomistas antiguos griegos.* Bakú, 1946; B.S. Chérnishev. *Los sofistas.* Moscú, 1929; M.A. Dínnik. *La dialéctica de Heráclito de Efeso.* Moscú, 1929; del mismo autor. *Ensayo sobre historia de la filosofía de la Grecia clásica.* Moscú, 1936; G.F. Alexándrov. *Aristóteles.* Moscú, 1940; V.F. Asmus. *Historia de la filosofía antigua.* Moscú, 1965; del mismo autor. *Platón.* Moscú, 1969, y otras obras.

[106] Véase O.V. Trajtenberg. *Ensayos sobre la historia de la filosofía medieval de Europa Occidental.* Moscú, 1957; H. Ley. *Ensayo de historia del materialismo medieval.* Trad. del alemán. Moscú, 1962; C. Luporini. *La razón de Leonardo.* Roma, 1953 (en italiano); N. Nedelkovic. *Leonardo da Vinci, filóloso y moralista.* Belgrado, 1957 (en servio-croata), y otras obras.

[107] Véase A.M. Deborin. *Ensayos sobre historia del materialismo de los siglos XVII y XVIII.* Moscú-Leningrado, 1929; I.K. Luppol. *Denis Diderot.* Moscú, 1924; E.P. Sitkovski. *La filosofía de Jean-Baptiste Robinet.* Moscú, 1936; V.F. Asmus. *Descartes.* Moscú, 1956; J.N. Momdzhián. *La filosofía de Helvecio.* Moscú, 1955; V.V. Sokolov. *La filosofía de Spinoza y nuestro tiempo.* Moscú, 1964; V.N. Kuznetsov. *Voltaire y la filosofía de la Ilustración francesa.* Moscú, 1965; I.S. Narski. *La filosofía de David Hume.* Moscú, 1967, y otras obras.

papel en el desarrollo de la ciencia y en la preparación ideológica de las revoluciones en los países de esta área y, al mismo tiempo, las limitaciones metafísicas del materialismo premarxista, el idealismo en la interpretación de la historia, etc.

Los historiadores marxistas de la filosofía han centrado su atención en las investigaciones de la tradición dialéctica dentro de la historia de la filosofía eurooccidental, especialmente de la dialéctica en la filosofía clásica alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX[108].

En el transcurso de la investigación de la filosofía clásica alemana se superaron errores substanciales de interpretación. Por ejemplo, la injustificada aproximación de la dialéctica idealista de Hegel a la dialéctica materialista de Marx que se observa en las obras de A. M. Deborin y sus discípulos de los años 20 y 30, y, en cierta medida, en el tercer tomo de la *Historia de la filosofía* (1943); el silenciamiento de la contradicción entre el método dialéctico de Hegel y su sistema idealista; la débil crítica de las conservadoras, y en ocasiones reaccionarias, concepciones socio-políticas de los idealistas alemanes. Asimismo, en los años 1944-1953 se subsanó cierta unilateralidad en la valoración de la filosofía clásica alemana, defecto éste dimanante de Stalin, y que consistía en estimar que dicha filosofía fue una "reacción aristocrática" a la revolución francesa y al materialismo francés, por lo que, a despecho de las altas valoraciones expuestas por Marx, Engels y Lenin, era considerada básicamente como negativa. En la etapa actual de la ciencia histórico-filosófica marxista se ha restablecido plenamente la visión científica objetiva de la filosofía clásica alemana y de su conquista suprema, la dialéctica de Hegel. En

---

[108] Véase A. M. Deborin. *Ensayos sobre historia de la dialéctica.* Moscú, 1924-1927; V. F. Asmus. *Ensayos de historia de la dialéctica en la nueva filosofía.* Moscú-Leningrado, 1929; del mismo autor. *La dialéctica de Kant.* Moscú, 1929; *Hegel y el materialismo dialéctico.* Moscú, 1932; K. I. Gulian. *Método y sistema de Hegel.* Trad. del rumano. Moscú, 1962-1963, t. 1-2; K. S. Bacradze. *El sistema y el método de la filosofía hegeliana.* Tbilisi, 1958; M. F. Ovsiánnikov. *La filosofía de Hegel.* Moscú, 1959; M. Buhr. *Fichte.* Trad. del alemán. Moscú, 1965, y otras obras.

la dialéctica de Hegel y su reelaboración materialista se centra la atención de los marxistas soviéticos y extranjeros.

Tienen gran significación para la historia de la filosofía y de la sociología los trabajos de los historiadores y filósofos soviéticos relativos a otra fuente del marxismo, el socialismo utópico crítico. En este campo destacan, entre otras, las obras de V. P. Volguin *El desarrollo del pensamiento social en Francia en el siglo XVIII* (1958) y *El comunismo utópico francés* (1960).

Las investigaciones marxistas en la historia del pensamiento filosófico y social de Occidente y las ediciones científicas de las obras de los pensadores del mundo antiguo, de Europa Occidental y de América, son otras tantas muestras de que el marxismo conserva, estudia y continúa en nuestros días, a un nivel digno y con profundidad, las grandes tradiciones de la filosofía occidental.

La historia de la filosofía oriental en el enfoque marxista

A la ciencia marxista corresponde el gran mérito de haber restablecido la verdad histórica respecto de la filosofía y el pensamiento social de los países de Oriente. En Occidente, la filosofía y el orientalismo burgueses niegan a menudo la autonomía y la significación vital de las doctrinas filosóficas de Oriente y sostienen que toda la filosofía oriental peca de "enclaustramiento", "inmovilidad" y carácter contemplativo religioso. Muchos filósofos idealistas orientales afiliados a las modalidades reaccionarias del nacionalismo burgués excluyen de la historia de su filosofía el materialismo, el libre pensamiento y el ateísmo, declarando que las doctrinas teológicas y religioso-moralistas son las ancestrales de Oriente y "el tipo supremo del filosofar". Frente a estas concepciones erróneas, los marxistas demuestran, partiendo de sus investigaciones, que en los países de Oriente, como en los de Occidente, el pensamiento teórico resolvió problemas trascendentales de la filosofía y la sociología y que goza de valiosas tradiciones

materialistas y dialécticas. El pensamiento filosófico oriental no se estancó, sino que siguió adelante en un proceso de lucha del materialismo contra el idealismo poniendo su mirada en las corrientes avanzadas de la filosofía occidental, que influyó sobre ella, al igual que las ideas y las nociones de la filosofía oriental, por ejemplo de los países árabes, influyeron en una serie de casos sobre la filosofía de Occidente. Trabajos de historiadores y filósofos soviéticos [109] investigan las tendencias progresistas del pensamiento filosófico oriental, especialmente las materialistas y dialécticas, y su papel en el desarrollo de la cultura espiritual y en las luchas de liberación de los pueblos de Oriente.

Obras de científicos soviéticos sobre la historia de la filosofía de los pueblos de la URSS

Un logro de la ciencia filosófica soviética fue la elaboración e investigación de la historia del pensamiento filosófico y sociológico del pueblo ruso y de los demás pueblos de la URSS. En la literatura histórico-filosófica prerrevolucionaria predominó durante largo tiempo, como sigue ocurriendo en la literatura burguesa de Occidente, la errónea idea de que la filosofía rusa, al igual que el pensamiento filosófico de los pueblos ucraniano, georgiano, armenio, uzbeko y otros de la URSS, fue "desde tiempos inmemoriales" religioso-idealista, que el materialismo y el saber científico le eran ajenos. Para explicar el dilatado predominio del idealismo en Rusia no se

---

[109] Véase I. Y. Krachkovski. *En los manuscritos árabes.* Moscú, 1945; N. I. Konrad. *El Japón. Pueblo y Estado.* Petrogrado, 1923; del mismo autor. *Occidente y Oriente.* Moscú, 1966; A. A. Petrov. *De la historia de la filosofía china.* Moscú-Leningrado, 1936; Y. B. Radul-Zatulovski. *El confucianismo y su propagación en el Japón.* Moscú-Leningrado, 1947; *De la historia del pensamiento filosófico y político-social de los países de Oriente.* Moscú, 1964; *El pensamiento filosófico y sociológico contemporáneo de los países de Oriente.* Moscú, 1965; N. P. Anikéiev. *Las tradiciones materialistas en la filosofía india.* Moscú, 1965; S. N. Grigorián. *La filosofía medieval de los pueblos del Cercano y Medio Oriente.* Moscú, 1966, y otras obras.

remitían a las condiciones histórico-sociales, sino a la "naturaleza del alma rusa", que supuestamente no admite el materialismo y el ateísmo. Por si fuera poco, en Occidente está todavía difundido el punto de vista de que ni aun las mejores corrientes de la filosofía y la sociología rusas fueron autónomas, sino imitación de las occidentales. Lenin, ya en sus trabajos anteriores a la revolución (*¿A qué herencia renunciamos?, En memoria de Herzen, Acerca de "Veji"*, en el complemento sobre Chernishevski al libro *Materialismo y empiriocriticismo* y otras obras), conceptúa en alto grado las investigaciones filosóficas y la significación progresista independiente del materialismo de los pensadores revolucionarios rusos. Siguiendo estas valoraciones de Lenin y partiendo de su profunda tesis acerca de la "sólida tradición materialista" del pensamiento social ruso, los marxistas soviéticos refutaron las ideas anticientíficas relativas al carácter contemplativo-religioso del pensamiento filosófico de los pueblos de la URSS, a su "espíritu imitativo", etc.

Los historiadores soviéticos de la filosofía [110] han demostrado en sus obras la independencia, la originalidad y la significación substancial de las tradiciones del materialismo en la filosofía, en la ciencia y en la literatura rusas, desde Lomonósov hasta los demócratas revolucionarios rusos del siglo XIX.

Los historiadores soviéticos de la filosofía han demostrado que las concepciones filosóficas de estos demócratas revolucionarios, especialmente las de Herzen, Ogariov, Belinski, Chernishevski y Dobroliúbov, pueden ser denominadas filosofía materialista clásica rusa del siglo XIX, la cual constituye una

---

[110] Véase G. S. Vasetski y M. T. Iovchuk. *Ensayos sobre la historia del materialismo ruso de los siglos XVIII y XIX.* Moscú, 1942; *De la historia de la filosofía rusa.* Moscú, 1951; *Ensayos sobre historia del pensamiento filosófico y político-social de los pueblos de la URSS.* Moscú, 1955-1956, t. 1-2; A. A. Galaktiónov y P. F. Nikándrov. *La filosofía rusa de los siglos XI al XIX.* Leningrado, 1970; A. I. Nóvikov. *El leninismo y las tradiciones progresistas del pensamiento social ruso.* Leningrado, 1965; las monografías de G. S. Vasetski, M. T. Iovchuk, V. M. Kagánov, V. S. Kruzhkov, A. N. Maslin, M. M. Rozental, V. I. Stepánov, D. I. Chesnokov, M. V. Yákovlev y de otros autores sobre los filósofos rusos (*Historia de la filosofía,* t. VI, parte 2, págs. 518-521). *Historia de la filosofía de la URSS,* en cinco tomos, Moscú, 1968.

fase nueva, superior, en el desarrollo del materialismo premarxiano, contiene "un elemento viable de dialéctica materialista" y es el "álgebra de la revolución", la forma transitoria de la dialéctica idealista de Hegel a la dialéctica materialista de Marx. Los historiadores soviéticos de la ciencia[111] pusieron al descubierto las profundas tradiciones materialistas y espontáneamente dialécticas presentes en la ciencia natural rusa, y el papel de ésta en la pugna por una concepción científica del mundo contra el oscurantismo religioso y la filosofía idealista. También ha quedado fuera de duda que el materialismo filosófico había alentado las corrientes avanzadas de la ciencia rusa y mundial para el logro de nuevos descubrimientos.

En las obras de los historiadores soviéticos de la filosofía de los pueblos de la URSS se investigó por primera vez en la literatura marxista la historia del pensamiento filosófico y socio-político de los pueblos no rusos en estrecha conexión con la historia del pensamiento avanzado y de la ciencia rusos y con el movimiento emancipador contra el sojuzgamiento social y nacional. Los historiadores soviéticos de la filosofía no siempre lograron discriminar el pensamiento propiamente filosófico y sociológico del contexto formado por la historia del pensamiento social y de la literatura de los pueblos de la URSS. A veces se interpretó de un modo amplio la historia de la filosofía y en ciertos casos se idealizaron y modernizaron las concepciones de los pensadores investigados, defectos que no empecen para consignar que se ha logrado establecer un relevante panorama de la fecunda trayectoria del pensamiento filosófico de los pueblos que viven en nuestro país mostrando el papel progresista desempeñado por la filosofía materialista de los pueblos de la URSS en la historia de la ciencia, de las letras, de las artes y del pensamiento social.

---

[111] Véase S. I. Vavílov. *Mijaíl Vasílievich Lomonósov.* Moscú, 1961; B. M. Kédrov. *Análisis filosófico de los primeros trabajos de D. I. Mendeléiev sobre la ley periódica (1869-1871)* y otros; V. M. Kagánov. *La filosofía de I. M. Séchenov.* Moscú, 1948; G. V. Platónov. *Kliment Arkádievich Timiriázev.* Moscú, 1955, y otras obras.

Elaboración de la historia de la filosofía marxista-leninista

Ya en las obras de Engels, en su discurso ante la tumba de Marx, en las cartas de la década de los 90 del siglo XIX, etc., encontramos el punto de arranque de la historia de la filosofía marxista como rama especial de la historiorgafía filosófica. La historia de la formación y desarrollo de la doctrina de Marx y Engels, incluida su filosofía, se aborda en obras de Plejánov (*En torno al problema del desarrollo de la concepción monística de la historia* y otros escritos), de Mehring (*El materialismo histórico, Carlos Marx. Historia de su vida* y otros libros), de Lafargue (*El determinismo económico*), de Blagoev y otros autores marxistas. En obras escritas antes de la Revolución de Octubre (*Carlos Marx, Federico Engels, Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo, Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx,* entre otras), Lenin proyecta luz sobre las etapas fundamentales de la doctrina de Marx y Engels y establece que el marxismo es "*el desarrollo supremo* de toda la ciencia histórica, económica y filosófica de Europa" [112].

En el período posterior a la Revolución de Octubre, la historia de la filosofía marxista en tanto que ciencia se vió enriquecida con una serie de proposiciones esencialmente nuevas. Se demostró que 1) a finales del siglo XIX comienza en la historia del marxismo y de su filosofía una fase nueva, la leninista, que incluye también el desarrollo de la filosofía después de Lenin; 2) a diferencia de las teorías de la II Internacional, que unían el marxismo con unas u otras doctrinas filosóficas burguesas en boga, la historia de la filosofía marxista comparece como la historia de la lucha inconciliable del materialismo dialéctico contra el idealismo filosófico y la metafísica y contra las corrientes antimaterialistas y antidialécticas dentro del movimiento obrero que se encubren con un reconocimiento verbal del marxismo; 3) frente a las adulteraciones nacionalistas del marxismo y de su filosofía,

---

[112] V. I. Lenin. *Un aniquilamiento más del socialismo. O. C.*, t. 25, pág. 49.

que aislan por países el pensamiento teórico del movimiento obrero y revolucionario, la filosofía marxista-leninista ostenta un carácter internacional, y sus principios y categorías son comunes para los marxistas de todos los países, para todo el movimiento comunista mundial.

La publicación de una serie de trabajos inéditos de Marx (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Manuscritos económicos de 1857-1859* y otros), de Engels (*Dialéctica de la naturaleza*), de Marx y Engels (*La Sagrada Familia*) y de Lenin (*Cuadernos filosóficos* y otros) mostró cuán inconsistentes eran las afirmaciones de los filósofos burgueses erigidos en "marxólogos" de que el verdadero marxismo era el llamado naturalismo-humanismo y que el materialismo dialéctico era un "añadido posterior" de Engels y Lenin al marxismo. Los filósofos marxistas demostraron que la historia de la filosofía marxista es, desde su aparición mediados los años 40, el desarrollo creador del materialismo dialéctico y del materialismo histórico.

En una serie de casos, especialmente en las condiciones derivadas del culto a la personalidad, han penetrado en obras de historia de la filosofía marxista valoraciones erróneas y unilaterales sobre algunas obras filosóficas de marxistas (de Engels, de Plejánov, sobre los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, etc.), al tiempo que se vieron encumbrados trabajos divulgadores de Stalin que, sin el debido fundamento, se juzgaron clásicos. En algunas obras de historia del marxismo y su filosofía aparecidas fuera de la URSS se sostuvo de modo gratuito una valoración negativa del pensamiento filosófico-teórico después de la muerte de Lenin. En otras, el desarrollo creador de la filosofía marxista ha sido atribuido, no a militantes del movimiento comunista mundial, sino a los renegados de éste, a los apóstatas del marxismo y a filósofos burgueses (Ernest Bloch, Herbert Marcuse y E. Fromm, entre otros).

Pero, en conjunto, los trabajos de los marxistas sobre la historia de la filosofía marxista muestran en su abrumadora mayoría la fuerza y la vitalidad del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, su profundo carácter científico, internacional y creativo.

La obra de los filósofos marxistas soviéticos y extranjeros [113] ha puesto de manifiesto la génesis de la filosofía de Marx y Engels, sus fuentes, el proceso de formación del materialismo dialéctico y del materialismo histórico entre 1842-1844, su trayectoria ulterior y el hecho de que la aparición del marxismo ha constituido un viraje revolucionario en la filosofía, refutándose el alegato de que el marxismo es la aplicación de las categorías de la lógica hegeliana a la vida económica y sometiendo a análisis el desarrollo de la dialéctica materialista en *El Capital* de Marx y en las obras de Engels *Anti-Dühring, Dialéctica de la naturaleza* y otras.

Los historiadores marxistas de la filosofía han investigado el proceso de la propagación y desarrollo del materialismo dialéctico y del materialismo histórico en varios países del mundo. En sus trabajos [114] destacaron las aportaciones de Plejánov, de Mehring y otros socialdemócratas de izquierda alemanes, de Lafargue, Blagoev y otros eminentes marxistas a la defensa y concreción del materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

La investigación sistemática de la doctrina filosófica y sociológica del leninismo, de su lugar en la historia del pensamiento filosófico de la humanidad se inició después de la Revolución de Octubre. Esta investigación puso de relieve la esencia de la etapa leninista de la filosofía marxista como una nueva fase de ésta en el contexto de dos épocas históricas, la del imperialismo y la nueva época comenzada después de la Revolución de Octubre, la época del hundimiento del imperia-

---

[113] Véase A. Cornu. *Carlos Marx y Federico Engels. Vida y actividad.* Trad. del francés. Moscú, 1959-1968, t. I, II, III; M. V. Serebriakov. *El joven Federico Engels.* Leningrado, 1958; T. I. Oizermán. *La formación de la filosofía del marxismo.* Moscú, 1962; M. M. Rozental. *Los problemas de la dialéctica en "El Capital" de Marx.* Moscú, 1955; B. M. Kédrov. *Engels y las ciencias naturales.* Moscú, 1970, y otras obras.

[114] Véase I. Schleifstein. *Franz Mehring.* Berlin, 1959 (en alemán); B. A. Chaguin. *De la historia de la lucha contra el revisionismo filosófico en la socialdemocracia alemana. 1895-1914.* Moscú-Leningrado, 1961; del mismo autor. *G. V. Plejánov y su papel en el desarrollo de la filosofía marxista.* Moscú-Leningrado, 1963; J. N. Momdzhián. *Lafargue y algunos problemas de la teoría marxista.* Ereván, 1954; R. Karakolov. *Dmitri Blagoev.* Sofía, 1949 (en búlgaro), y otros trabajos.

lismo, de la lucha entre los dos sistemas y del triunfo del socialismo y el comunismo. En el libro *V. I. Lenin. Biografía*, en la *Historia de la filosofía*, en otras obras colectivas y en múltiples monografías [115] se aclara el papel desempeñado por *Materialismo y empiriocriticismo*, los *Cuadernos filosóficos* y otras obras en el desarrollo de la filosofía marxista, la aportación de Lenin a la elaboración de la dialéctica marxista y del materialismo histórico y al estudio de los problemas filosóficos derivados de las ciencias naturales y la lucha ideofilosófica que llevó Lenin contra el "marxismo legal" y el bersteinianismo, el "bogdanovismo", el revisionismo filosófico, el anarquismo y otras corrientes antimarxistas. En los libros *Historia de la filosofía* (tomos III al VI), *La filosofía y la sociología marxistas en la URSS y en los países socialistas europeos, La filosofía y la sociología modernas en Europa Occidental y América, El leninismo y los problemas filosóficos actuales, El leninismo y el desarrollo de la filosofía marxista en el extranjero*, entre otros, se compendia la trayectoria histórica del pensamiento filosófico marxista-leninista en la época contemporánea.

El camino seguido por la filosofía marxista-leninista nos muestra que, pese a todas las deficiencias y errores de los filósofos marxistas soviéticos y extranjeros, el pensamiento filosófico siguió avanzando en línea ascendente, se desarrolló y ejerció una fecunda influencia sobre el pensamiento social, la ciencia y la cultura dentro de la URSS y del movimiento comunista mundial. Quedan así refutadas las afirmaciones de los "críticos" de la filosofía marxista acerca de su "estancamiento" y "deformación", de la necesidad de "renovarla" con las novísimas corrientes de la filosofía burguesa [116].

---

[115] Véase *Una gran obra del materialismo militante*. Moscú, 1959; *A propósito de los "Cuadernos filosóficos" de V. I. Lenin*. Moscú, 1959; A. F. Okúlov. *La lucha de V. I. Lenin contra la filosofía del reformismo y del revisionismo*. Moscú, 1959; M. M. Rozental. *Lenin y la dialéctica*; B. A. Chaguin. *De la historia de la lucha de V. I. Lenin por el desarrollo de la filosofía marxista*. Moscú, 1960, y otros trabajos.

[116] Véase los libros *Contra los modernos falseadores burgueses de la filosofía marxista-leninista*. Moscú, 1964; *El leninismo y los problemas actuales de la ciencia histórico-filosófica*. Moscú, 1970, y otros trabajos.

El análisis crítico de la historia de la filosofía burguesa moderna

En las condiciones presentes, la historia de la filosofía burguesa de la segunda mitad del siglo XIX y del siglo XX ha pasado a ser una rama muy importante de la ciencia histórico-filosófica. Los principios leninianos del análisis crítico de la filosofía burguesa (el machismo, el neokantismo, el pragmatismo, la "escuela inmanentista" y otras corrientes) formulados en *Materialismo y empiriocriticismo* constituyeron la base de las obras de marxistas soviéticos y extranjeros que estudiaron la nueva fase de la descomposición del pensamiento filosófico de la burguesía en el período del hundimiento del imperialismo.

Aplicando los principios leninianos al análisis de las diversas corrientes filosóficas y sociológicas, entre ellas algunas que no pudieron ser estudiadas directamente por Lenin (el neopositivismo, el existencialismo, el neorrealismo, la "antropología filosófica", las "novísimas" corrientes filosófico-religiosas, la sociología empírica burguesa, etc.), los historiadores marxistas de la filosofía demuestran en sus obras que, comparándola con la filosofía burguesa premarxista, la de nuestros días ha perdido su significación progresista y los vínculos con la ciencia contemporánea, hallándose en estado de crisis y decadencia. Si algunos exponentes de las orientaciones filosóficas no marxistas contemporáneas aún pueden promover nuevos problemas en la búsqueda de la verdad y, en una serie de casos, darles una solución valiosa, en conjunto, la actual filosofía burguesa idealista es incapaz de resolver acertadamente los esenciales problemas filosóficos y sociológicos de nuestros días, de exponer un panorama filosófico certero del mundo, de prever de modo científico el futuro de la humanidad y de pertrechar al hombre en su lucha por los grandes ideales. Los trabajos de los marxistas soviéticos y extranjeros ofrecen un análisis histórico-crítico de corrientes filosóficas burguesas modernas como el neorrealismo, el neopositivismo, el existencialismo, el neotomismo y otras doctrinas filosófico-religiosas y la filosofía idealista de la historia y la sociología. En la controversia con la filosofía y la sociología modernas y con el revisionismo

filosófico, cabe destacar la obra de tan eminentes filósofos marxistas extranjeros como son Todor Pavlov y N. Iribadzhakov en Bulgaria, József Szigeti, en Hungría, Georg Klaus y A. Kosing en la RDA, T. Yaroszevski, en Polonia, A. Joja y C. Gulian en Rumania, V. Ruml, en Checoslovaquia, Guy Besse y Jean Kanapa y otros en Francia, Della Volpe en Italia, Maurice Cornforth en Inglaterra, Howard Selsam y Herbert Wells en los Estados Unidos, así como los libros de serie de filósofos soviéticos[117]. Estas obras nos muestran que, pese a toda la diversidad de las corrientes filosóficas que en nuestra época tiene el pensamiento burgués, éste dista mucho de poseer su pasada riqueza ideológica, no resiste la prueba del tiempo, frena el desarrollo social y el progreso de la ciencia[118].

La concepción científica marxista de la historia de la filosofía y su oposición a las teorías histórico-filosóficas burguesas

Merced a los esfuerzos de los marxistas soviéticos y extranjeros ha podido elaborarse una concepción científica de la historia de la filosofía enfrentada a las concepciones de los ideólogos burgueses contemporáneos sobre esta materia. Frente a las concepciones "eurocentristas" y "asiáticocentristas" (de las que hablamos en el capítulo I del tomo I de la presente obra), los marxistas establecen que la historia de la filosofía es un proceso universal que se desarrolla coherente-

---

[117] Véase *El idealismo subjetivo actual.* Moscú, 1957; El idealismo objetivo actual. Moscú, 1963; *Las corrientes filosófico-religiosas actuales en los países capitalistas.* Moscú, 1962; *El existencialismo actual.* Moscú, 1966; A. S. Bogomólov. *La filosofía burguesa anglo-norteamericana de la época del imperialismo.* Moscú, 1964; Y. K. Melvil. *El pragmatismo norteamericano.* Moscú, 1957; I. S. Narski. *El positivismo actual. Ensayo crítico.* Moscú, 1961; V. V. Mshveneradze. *El anticomunismo, arma de los agonizantes.* Moscú, 1964; S. F. Odúev. *Por los senderos de Zaratrustra.* Moscú, 1971; T. I. Oizerman. *Problemas de la ciencia histórico-filosófica.* Moscú, 1969; S. I. Popov. *La bancarrota ideológica del reformismo actual.* Moscú, 1963; L. V. Skvortsov. *¿Adquiere la metafísica un "segundo aliento"?* Moscú, 1966; del mismo autor. *Particularidades de la crisis de la ideología burguesa moderna.* Moscú, 1970; S. A. Efírov. *La filosofía burguesa italiana del siglo XX.* Moscú, 1968; M. V. Yákovlev. *El marxismo y la moderna historia burguesa de la filosofía.* Moscú, 1964, y otras obras.

[118] Véase el capítulo siguiente de este tomo.

mente en los diversos países del mundo y cuyas partes y elementos constitutivos se hallan en mutua relación e interdependencia.

No todos los pueblos dispusieron bajo la esclavitud, el feudalismo y el sojuzgamiento colonial de las premisas necesarias para poder impulsar fecundamente el pensamiento filosófico, que recababa un determinado nivel de conocimientos científicos. No todos los pueblos pudieron crear doctrinas filosóficas y sociales que valieran como preparación histórica de la filosofía científica del marxismo. La línea básica de la historia universal del pensamiento filosófico fue el progreso de éste desde la filosofía antigua, a través de la filosofía materialista y la dialéctica de los nuevos tiempos, hasta el materialismo dialéctico de Marx y Engels. Al propio tiempo, como se ha hecho ver en nuestro libro, muchos países de Oriente y Occidente que tradicionalmente se tenían por "no filosóficos" —Rusia y los países del Este europeo, la India, China, el Japón y otros países de Asia, América Latina y Norteamérica— han conocido durante siglos un fecundo desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico, ejerciendo una influencia substancial sobre el progreso de la ciencia, del pensamiento social y de la cultura mundiales y enriqueciendo el acervo del saber filosófico. Al incluir toda una serie de pueblos y doctrinas antes olvidados u omitidos en la órbita de la historia de la filosofía universal, los historiadores marxistas de la filosofía aplican el principio del internacionalismo, que coincide plenamente con las demandas de la verdad científica, y demuestran que, grandes o pequeños, de una u otra raza, todos los pueblos pueden dar y dan su aportación al desarrollo del pensamiento filosófico de la humanidad. De este modo, la historia de la filosofía se convierte en verdadera historia universal del pensamiento filosófico.

En las obras de los historiadores burgueses de la filosofía (Hermann Glockner, Denis Hawkins, Johannes Hirschberger, Johann Fischl y otros) se sustenta el punto de vista idealista objetivo de la "filiación de las ideas", según el cual el desarrollo de la filosofía es un proceso espontáneo y cerrado, independiente de la historia de la sociedad y de la ciencia. Desde esta perspectiva, la historia de la filosofía es la modificación de ideas

y categorías filosóficas eternas e inmutables, una "autorreproducción" de ideas y categorías filosóficas que no guardan relación con la vida de la sociedad. En el pensamiento histórico-filosófico extranjero se hallan extendidas las concepciones subjetivistas y empirio-descriptivas, según las cuales la historia de la filosofía es una cadena de errores y extravíos encubiertos con el "vulgar optimismo del progreso" y las ideas y conceptos dependen principalmente del punto de vista de los "sujetos pensantes", de su "irrupción subjetiva" en los problemas de la filosofía. Muchos historiadores burgueses de la filosofía sostienen que, a diferencia de cuanto acaece en las ciencias naturales y otros campos del saber, la filosofía trata sólo de percepciones netamente subjetivas del mundo por tal o cual filósofo, razón por la cual en la historia de la filosofía no puede darse ni una acumulación de conocimientos científicos ni una sucesión.

Al mismo tiempo, es propio de todas las concepciones histórico-filosóficas burguesas encumbrar el idealismo y silenciar o minimizar el papel del materialismo. En contraposición a estas concepciones, los historiadores marxistas de la filosofía investigan no sólo los sistemas tradicionales y "ancestrales", predominantemente idealistas, sino también las doctrinas, las tendencias y las ideas materialistas entregadas al olvido por la historiografía burguesa y a menudo no desglosadas, para su análisis histórico-filosófico especial, del pensamiento social, de la historia de la ciencia y de la literatura, de las "herejías" religiosas, etc.

En los últimos tiempos las obras marxistas ofrecen una definición más precisa del *objeto de la historia de la filosofía.* En ellas se indica (a diferencia, por ejemplo, de la discusión filosófica de 1947) que la historia de la filosofía no es únicamente la contienda entre el materialismo y el idealismo, entre la dialéctica y la metafísica, sino que contempla el desarrollo de los conocimientos filosóficos de la humanidad, un proceso histórico-universal sujeto a leyes y cuyo contenido básico es el movimiento ascensional y el enriquecimiento del saber filosófico del mundo, así como el desarrollo de las ideas y los conceptos relativos a las bases generales (leyes) del ser y del conocimiento y a las relaciones entre el pensamiento y el ser. Es

en el marco de esta función cognoscitiva principal de la filosofía donde se despliega la acción de la ley más importante de la historia de la filosofía: la pugna entre el materialismo y el idealismo, entre la dialéctica y la metafísica, en la que se refleja la lucha de clases.

A diferencia de las concepciones histórico-filosóficas burguesas, la historiografía filosófica marxista pone al descubierto las verdaderas leyes de la evolución histórica de la filosofía y explica cuáles son las fuentes sociales fundamentales del progreso del pensamiento filosófico y su nexo interno con el desarrollo de la conciencia social en sus diversas formas, especialmente con el avance de la ciencia.

Los modernos historiadores burgueses de la filosofía juzgan las ideas filosóficas pertenecientes a la esfera de la ciencia natural como una "forma inferior del filosofar" y, o bien las desdeñan, o bien (por ejemplo los positivistas) erigen las construcciones idealistas y formalistas de la "filosofía de la ciencia" para marginar la ciencia natural de la batalla ideológica, para impermeabilizarla frente a las doctrinas materialistas y dialécticas, a las que tildan de escolásticas. En contraposición a las concepciones histórico-filosóficas burguesas, el marxismo-leninismo ve en la interconexión orgánica de las corrientes avanzadas de la filosofía y la ciencia natural, en su enriquecimiento recíproco, la tendencia coherente del desarrollo del conocimiento filosófico científico del mundo.

La historiografía marxista de la filosofía se ha enriquecido en la época actual con abundantes deducciones y valiosas proposiciones, ha elaborado una concepción científica íntegra de la historia de la filosofía y ha refutado toda una serie de opiniones de los filósofos burgueses y de errores en la apreciación de la historia de la filosofía universal.

* * *

La historia de la filosofía marxista-leninista en la nueva época iniciada por la Gran Revolución de Octubre es un nuevo tramo en la etapa leninista del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. Se trata de una actividad indisoluble-

mente asociada a la ideología, la política y la actividad del Partido Comunista de la Unión Soviética y del movimiento comunista internacional.

La historia de la filosofía marxista posterior a la Revolución de Octubre muestra que, pese a todas las contradicciones y dificultades de su camino, se desarrolla y enriquece continuamente con la nueva experiencia de la historia y con las conquistas de la ciencia contemporánea. La filosofía marxista-leninista es una parte inseparable de la ideología socialista "llamada a formar una noción científica y realista del carácter de las tareas a cumplir, de las vías que conducen al comunismo..., a mostrar el nexo de los sublimes ideales con los intereses inmediatos de los hombres..., a afirmar la unidad de las palabras y los hechos, de los pensamientos y los actos" [119].

---

119 *Cincuenta años de la Gran Revolución Socialista de Octubre.* Tesis del CC del PCUS, págs. 46-47.

CAPITULO X

LA FILOSOFIA IDEALISTA MODERNA EN EUROPA OCCIDENTAL Y EN LOS ESTADOS UNIDOS

En la filosofía burguesa del siglo XX se acentúan las tendencias decadentistas que apuntaron hacia finales del siglo pasado. La filosofía también es presa de la reacción general que trae consigo el imperialismo. El triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre, los éxitos histórico-mundiales del socialismo en la URSS, la derrota militar y política de las fuerzas imperialistas más agresivas en la segunda guerra mundial, la formación del sistema socialista mundial y el derrumbamiento del colonialismo intensifican, si cabe, la hostilidad de la ideología burguesa, no sólo frente al marxismo, sino también frente a las doctrinas burguesas históricamente progresistas que le precedieron. Los grandes descubrimientos de la ciencia y el creciente papel que ésta desempeña en toda la vida contemporánea comportan la irrupción de datos científico-naturales en la esfera de la filosofía. A menudo, los filósofos burgueses destacan importantes e interesantes problemas teóricos, y algunos de ellos estudian fecundamente ramas especiales de la ciencia (de la lógica, de la semiótica, etc.). Sin embargo, las deducciones materialistas y ateas que con creciente fuerza sugieren los datos de la ciencia a toda mente exenta de prejuicios, provocan de ordinario una áspera oposición por parte de los filósofos burgueses. Así surgen corrientes filosóficas que, al tiempo que pretenden ser científicas, interpretan de modo idealista el contenido y el método de la ciencia moderna e intentan despojarla de su

contenido materialista y conciliarla con las concepciones idealistas y fideistas.

Por su propia situación objetiva en la sociedad capitalista, la filosofía idealista es hostil a las fuerzas progresistas, se opone al avance de la ciencia de vanguardia y a las verdaderas necesidades del pueblo. Siendo como es autoconciencia teórica de una clase en decadencia, se impregna de un creciente espíritu pesimista, es cada vez máz incapaz de satisfacer las demandas científicas, morales y políticas de la época. La filosofía idealista del siglo XX nos muestra una enrevesada trama de todas las escuelas y sistemas posibles, cada uno de los cuales pretende preservar su autonomía al paso que toma placenteramente ideas de los otros. No obstante, las corrientes de la filosofía idealista con cierta influencia a mediados del presente siglo pueden agruparse en las siguientes tendencias principales: 1) el *irracionalismo*, cuya expresión más típica es el intuicionismo de Bergson (la forma más cabal de la llamada filosofía de la vida) y el existencialismo (o "filosofía de la existencia"), que ha venido a sustituir a la "filosofía de la vida"; 2) el *empirismo pseudocientífico*, que difiere de las formas anteriores de empirismo por recurrir frecuentemente al aparato de la lógica matemática; el representante más típico de esta tendencia es el neopositivismo; 3) el *fideísmo*. La proclividad a las conclusiones fideístas es propia de todas las corrientes de la filosofía idealista. Bajo un aspecto puro se denota en doctrinas declaradamente religiosas y, ante todo, en el neotomismo, que resucita los dogmas escolásticos de la Edad Media.

Entre estas tendencias principales de la filosofía idealista moderna hay corrientes intermedias que combinan en una u otra proporción las mencionadas líneas fundamentales. El pragmatismo y la fenomenología quizá sean las doctrinas más influyentes de este tipo.

1. La tendencia irracionalista. El intuicionismo de Henri Bergson

En el siglo XX, el irracionalismo ejerce fuerte influencia sobre toda la vida espiritual de la sociedad burguesa. A

comienzos de siglo se intensificó considerablemente la influencia del voluntarismo de Nietzsche, cuya obra tuvo escasa difusión en vida del autor.

Desde principios del siglo XX la teoría psicoanalítica del psiquiatra austríaco *Sigmund Freud* (1856-1939) fue adquiriendo ascendiente en psicología, sociología y arte. En el primer período de su actividad, Freud expuso la idea de que el comportamiento y la vida psíquica del hombre se basan en impulsos y apetencias subconscientes, irracionales, de carácter sexual. Más tarde, Freud, y especialmente sus discípulos, trataron de explicar también la vida de la sociedad, las relaciones sociales, partiendo de los instintos y propensiones biológicos y psicológicos del individuo. El psicoanálisis se convirtió en una doctrina filosófico-sociológica sumamente divulgada y contraria a la interpretación materialista de la historia. En este mismo período, una oleada de irracionalismo inundó el arte burgués. En literatura, en las artes plásticas y en la música se tornaron rasgos característicos la abjuración de las tradiciones realistas procedentes de los clásicos, la substitución de la acción coherente por un caudal desordenado de vivencias, la disgregación de la forma y la pérdida del contenido, la renuncia a la claridad y a la articulación lógica, la exaltación de lo absurdo y lo ilógico, la desmesurada inflación de las motivaciones subconscientes y del juego de las fuerzas irracionales.

El exponente filosófico más cualificado del irracionalismo de comienzos del siglo XX es el idealista francés *Henri Bergson* (1859-1941). En su filosofía, Bergson funde con bastante habilidad ideas tomadas a los irracionalistas alemanes (a Schelling del último período y a Schopenhauer) e ideas espiritualistas e irracionalistas de los idealistas franceses Maine da Biran y Emile Boutroux. La filosofía de Bergson es tan anti-intelectual e irracional como la filosofía de Nietzsche, aunque estos rasgos asumen una forma menos tosca. Bergson toma como objetivo principal de su filosofía "superar el punto de vista del entendimiento"[1]. Para él, la vida es la esencia del mundo; la vida es irracional, como irracional es su comprensión.

[1] Henri Bergson. *La evolución creadora.* Moscú-San Petersburgo, 1914, pág. IX.

En la filosofía de Bergson, como en toda la "filosofía de la vida", ésta se identifica con la vivencia. Bergson considera que el hecho más fidedigno, el punto de partida de todo filosofar, es nuestra propia existencia, que transcurre en una continua sucesión de sensaciones, emociones, apetencias, dicho brevemente, en un cambio permanente de los estados de nuestra psiquis. Este fluir de las vivencias forma para Bergson la única realidad auténtica y, por ello, constituye el objeto de la filosofía.

Los conceptos más importantes de su filosofía los extrae Bergson del análisis psicológico de la vida espiritual. La investigación psicológica introspectiva es el método del estudio filosófico, el modo de construir el sistema de "metafísica". Bergson atribuye significación ontológica a los estados de la conciencia individual, y los presenta como determinaciones del propio ser. Al analizar la vida psíquica del sujeto considera dos aptitudes de la conciencia: la intuición, ligada al aspecto contemplativo de la vida, y la inteligencia, ligada al aspecto actuante de la vida. El pensamiento de Bergson va, a través de la intuición, hacia la profundidad de la conciencia del sujeto, hacia la conciencia impersonal, el espíritu, que constituye para él la esencia de la vida y de todo el Universo, y a través de la inteligencia y la acción, hacia los cuerpos, hacia la materia que llenan el espacio.

La penetración intuitiva y el ahondamiento en la cambiante vida de la conciencia descubren la base substancial interna de ésta, la *duración*, término con que Bergson entiende, en rigor, la vivencia subjetiva del tiempo. "La duración —dice-es el fondo de nuestro ser..., la substancia misma de las cosas"[2].

Bergson opone la vida de la conciencia desplegada en duración al mundo de la materia. Viendo esta última bajo una óptica sumamente mecanicista, Bergson afirma que la materia es algo estancado, inerte, muerto, cuerpos que no poseen más que determinaciones espaciales, la esfera de la repetición eterna y la uniformidad, del determinismo mecánico y de la predeterminación fatal. Frente a la divisibilidad y a la uniformidad mecánica del mundo de la materia, Bergson

[2] Ibídem, pág. 35.

conceptúa la vida espiritual como el fluir indivisible de la conciencia, en la cual los diversos estados no pueden ser discernidos sino por medio artificial, deteniendo la atención. La duración, que constituye el fondo de la vida psíquica, no tiene ni "antes" ni "ahora"; es un acto único, indivisible, en el cual lo pasado no se desvanece, sino que se conserva y acumula continuamente.

Según Bergson, la evolución del individuo, que, en esencia, constituye su duración, es la creación incesante de lo nuevo. Cada momento de nuestra vida es un acto creador que no se somete a ley alguna y que engendra estados imprevisibles, inesperados. La vida espiritual es el reino del indeterminismo. La primera premisa de la crítica bergsoniana de la inteligencia, que constituye la base de su filosofía, es el enfrentamiento de la duración y el mundo de la vida espiritual al mundo de la materia y de los cuerpos sólidos. La segunda, es la separación entre teoría y práctica, el enfrentamiento entre la acción y el conocimiento.

Bergson entiende que el hombre, como cuerpo físico, como organismo, debe actuar entre cosas materiales que necesita para vivir. La acción del cuerpo humano es gobernada por el cerebro, que es incapaz de producir representaciones y no guarda relación alguna con la actividad de la conciencia. Los procesos psíquicos no son producto de procesos orgánicos. De tal suerte, la disociación entre materia y espíritu comparece en Bergson como extremado paralelismo psicofísico.

Bergson está de acuerdo con que la inteligencia y el pensamiento están relacionados con el cerebro como órgano de acción. Pero ese nexo consiste únicamente en que el cerebro indica a la inteligencia qué se necesita para la acción, y la inteligencia elige los modos de la acción práctica, los caminos para apropiarse de las cosas. En esto consiste, a juicio de Bergson, la única función de la inteligencia y de las ciencias que ella crea. Bergson no niega totalmente la significación de la inteligencia en el conocimiento de los cuerpos sólidos pero afirma que la inteligencia es completamente inservible para conocer el movimiento y "se caracteriza por una incomprensión natural de la vida"[3]. La particularidad básica de la

[3] Ibídem, pág. 148.

inteligencia consiste en que "no puede representarse claramente más que la inmovilidad" [4]. La debilidad de la inteligencia reside en que, al intentar hacer accesible a su comprensión la realidad viva y cambiante, detiene el movimiento, lo descompone en momentos estáticos y desmembra lo complejo y mudable reduciéndolo a lo simple e inmóvil.

Bergson comete dos errores lógicos garrafales en su crítica del conocimiento intelectual. En primer lugar, identifica todo pensamiento con un pensamiento metafísico que opera con categorías rígidas, inmóviles, razón por la cual no puede lograr un conocimiento adecuado del movimiento, de la evolución. Ahora bien, Bergson no ve en esa limitación del pensamiento metafísico motivo para acudir al pensamiento dialéctico, sino únicamente un pretexto para renunciar totalmente al pensamiento lógico como medio de conocer la verdad. En segundo lugar, para demostrar que la inteligencia no es válida para conocer el movimiento y la vida, suplanta el movimiento, que existe objetivamente, y los procesos de la vida por la duración, o sea, por el fluir vivido de la conciencia. Y como la vida, según el postulado básico bergsoniano y, por lo demás, de toda la "filosofía de la vida", es irracional, inexpresable en conceptos, Bergson rechaza todos los caminos racionales para conocerla. Pero al mismo tiempo pretende conocerla, objetivo que se plantea su filosofía. A su juicio, la vida se conoce mediante la intuición mística. "Llamamos aquí intuición —escribe— a la *simpatía* por la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con aquello que tiene de único y, en consecuencia, de inexpresable" [5].

El primer supuesto de la intuición es la renuncia total a todo interés por la acción útil. Bergson distingue dos tipos de intuición: la filosófica, llamada a entender el devenir de la vida, y la artística, encaminada a los fenómenos individuales. Para Bergson el talento artístico es la aptitud negativa de renunciar al interés práctico, replegarse en uno mismo, en su mundo interior. En Bergson encuentran, pues, su teórico las concepciones del "arte puro", del "arte por el arte". El segundo

---

[4] Ibídem, pág. 140.
[5] H. Bergson. *Obras.* San Petersburgo, 1914, t. 5, pág. 6.

supuesto de la intuición es una enorme tensión de la voluntad. La intuición, afirma, contradice la actividad habitual de nuestro pensamiento orientado a una comprensión intelectual de las cosas. Para conseguir una comprensión intuitiva es preciso trasladar nuestra atención, "violentar las cosas y, por un acto de voluntad, situar la inteligencia fuera de sí misma" [6]. La intuición está dirigida derechamente hacia nuestro Yo. Como el esfuerzo volitivo persiste, "nosotros nos trascendemos a nosotros mismos" [7], la duración de nuestro Yo se dilata, llega a la magnitud del Universo, de la vida como proceso universal.

La "vida", que Bergson consideraba ante todo como un fluir de la conciencia, como vivencia, trueca de pronto su contenido, se torna fenómeno biológico, vida del mundo orgánico cuya evolución se convierte en objeto de estudio especial de este autor. Los problemas psicológicos ceden el lugar a los biológicos. Bergson, empero, aplica a los problemas de la biología el mismo método de autoobservación e intuición, convencido de que "la evolución debe... comportar en todo momento una interpretación psicológica..." [8]. Para él, la evolución del mundo orgánico es una evolución dilatada y proyectada de la conciencia individual hacia el mundo exterior. Las formas biológicas sólo ofrecen la envoltura de esa evolución interior de la conciencia.

Bergson no sale en su investigación del círculo de los estados psíquicos, y, por tanto, en el acto de la intuición, que constituye un esfuerzo de la voluntad para penetrar en la duración, no se denota nada fuera de ese mismo esfuerzo volitivo. En rigor, la intuición es la voluntad que se contempla a sí misma. Pero ahora no es ya tensión de la voluntad individual, sino un esfuerzo cósmico, un principio propulsor de la vida o, como dice el filósofo francés, el "impulso vital" (*élan vital*). Si al examinar el mundo de los cuerpos sólidos y de la duración oponía materia y conciencia, ahora, al examinar los fenómenos de la vida, resulta que ese punto de vista dualista era fingido y se fundaba en el espiritualismo.

---

[6] H. Bergson. *La evolución creadora*, pág. 174.
[7] H. Bergson. *Obras*, t. 5, pág. 33.
[8] H. Bergson. *La evolución creadora*, pág. 47.

Bergson proclama ahora que la materia no es algo autónomo respecto del espíritu, sino el grado inferior de lo espiritual, un producto del debilitamiento de la fuerza creadora del espíritu. El espíritu es la realidad creadora, la materia es también realidad, pero como una degeneración y escoria de aquélla. Remitiéndose al segundo principio de la termodinámica afirma que la ley de toda la materia es el declive ineluctable. Por su parte, la vida es resultado de la introducción de la actividad vital, del principio espiritual, en la materia muerta, inerte, y un intento de detener la caída de ésta, una "realidad que se hace a través de la realidad que se deshace" [9]. La fuente de la vida es una "supraconciencia" que genera "un centro del que emergen los mundos como los cohetes de un inmenso fuego de artificio". Dicho en una palabra: Dios. "Dios, así definido, no tiene nada acabado: es vida incesante, acción, libertad" [10]. La filosofía de Bergson se convierte aquí en ostensible fideísmo. El impulso vital, el principio volitivo creador, todo esto, finalmente, asciende hasta Dios. Bergson explica el tránsito de la materia inorgánica a la orgánica invocando un principio vital especial. Los trozos de materia penetrados por la conciencia, dice, reviven, se tornan organismos y comienzan a evolucionar empujados por el impulso vital de la supraconciencia divina.

La ciencia ha demostrado irrefutablemente que la vida apareció tras una dilatada evolución geológica de la Tierra, en tanto que la conciencia nace al llegar la vida a su más alto grado de desarrollo. Bergson divide en dos la línea única de la evolución que une la naturaleza orgánica y la inorgánica y arroja lejos de sí la parte que precedió al nacimiento de la vida. Para él la fuente de la evolución es la conciencia, que considera como la fuerza propulsora, el impulso vital.

En tanto confiere carácter místico al proceso evolutivo, atribuye a la evolución rasgos que dice haber descubierto al describir la vida de la conciencia individual. Toda vez que atribuye al espíritu plena libertad, considera la vida psíquica como una serie ininterrumpida de actos creadores que

---

[9] Ibídem, pág. 222.
[10] Ibídem.

producen estados absolutamente nuevos, inesperados. En consonancia, la "evolución creadora", en el transcurso de la cual el impulso vital produce formas imprevistas, cualitativamente nuevas, priva al desarrollo de la vida de toda ley.

Oponiéndose a la doctrina de Darwin y afiliándose al vitalismo, Bergson sostiene que el impulso vital se transmite de embrión a embrión y empuja al organismo en la marcha de la evolución. En ella, el fluir vital, único inicialmente, se parte en dos, comportando el nacimiento de dos ramas de la evolución contrapuestas. En ellas se elaboran las dos formas opuestas de la posible adaptación del organismo al mundo circundante: el instinto y la inteligencia. El instinto se expresa en la creación de los instrumentos naturales (pinzas, dientes, etc.) necesarios para cumplir las funciones orgánicas. La inteligencia, en la creación consciente de los instrumentos artificiales necesarios para la acción práctica. Así se cierra el círculo en la doctrina de Bergson. Para cimentar la renuncia a la inteligencia como medio de conocimiento se construye una base pseudocientífica bajo el aspecto de una teoría de la evolucion falseada.

La doctrina de la sociedad

El irracionalismo de Bergson tiene su continuación en la doctrina de la sociedad, cuyo rasgo característico es un biologismo declarado que se completa con un espiritualismo que llega a lo místico. Según este autor, las relaciones reales entre los hombres tienen causas biológicas. Bergson niega toda distinción efectiva entre la sociedad humana y un hormiguero. En todos los casos es el instinto la base de la vida conjunta y de su organización.

Bergson llama sociedad *cerrada* a la comunidad biológica de los hombres. Esa sociedad siempre engloba a grupos humanos cerrados en los límites de la tribu, de la ciudad o del Estado. El hombre, empero, no es sólo un animal, sino un ser místico. La naturaleza del hombre incluye también lo espiritual, que se halla en parentesco místico con la energía y la voluntad divinas que penetran el mundo. La comunicación espiritual con la fuerza divina no tiene ningún límite, y los hombres forman,

cierto que sólo como ideal, la sociedad *abierta* que engloba a toda la humanidad. Sobre la base de esta doble naturaleza del hombre se elaboran dos tipos de relaciones sociales, dos tipos de moral y religión. En la sociedad cerrada domina el instinto social, que se expresa en la moral cerrada, cuyo cometido es fortalecer al grupo social dado; esta moral tiene carácter coactivo, subordina por entero al individuo a los intereses de la sociedad cerrada en cuestión y deja de regir en los límites de ésta. Como la moral cerrada, la religión estática también tiene por cometido preservar la sociedad cerrada. Cumple su objetivo prescribiendo al hombre la observancia de los mandamientos de la moral cerrada y, merced a los mitos, infundiéndole fe en la inmortalidad y esperanza en el socorro de las fuerzas superiores. Las sociedades cerradas, dice Bergson, son para la guerra: la naturaleza "ha querido... la guerra, o al menos ha dado al hombre las condiciones de vida que convierten la guerra en inevitable" [11]. El instinto de la guerra profundamente arraigado e inherente al individuo es el cimiento de toda la civilización.

Bergson suaviza un poco la doctrina de Nietzsche que divide a los hombres en la raza de los señores y la raza de los esclavos, afirmando que no hay una frontera abrupta e inexpugnable entre estos dos grupos. Ahora bien, para el filósofo francés la estructura jerárquica de la sociedad y la división de ésta en una reducida clase superior de privilegiados poseedores del poder absoluto y una masa de subordinados es supuesto inmutable de toda organización social.

A diferencia de la moral cerrada, la moral dinámica, propia de la sociedad abierta, trasciende las fronteras nacionales y estatales, destaca los principios de la santidad del individuo, de la libertad personal, de la igualdad de todos los hombres, principios completamente ajenos a la moral cerrada. Estos principios los formulan los genios, y no tienen carácter de órdenes, sino de llamamientos; no se cumplen por coacción, sino por atracción. La moral abierta se coliga con la religión dinámica, creada ésta por personalidades excepcionales, profe-

---

[11] H. Bergson. *Les deux sources de la morale et de la religion.* Paris, 1932, p. 297.

tas, santos y adalides espirituales de la humanidad. Esta religión predica un amor místico a todos los hombres y hunde sus raíces en las profundidades del alma humana, que entra en contacto intuitivo con el impulso vital, con la energía creadora de la divinidad. Bergson ve en el cristianismo la cristalización de esta religión.

Así pues, de la doctrina bergsoniana se sigue que las fuerzas inmediatas y determinantes del desarrollo de la sociedad, tanto la cerrada como la abierta, son la voluntad y la actividad de las grandes personalidades, que el desarrollo social no obedece a leyes ni se somete a previsión. Ninguna inteligencia, ni la suprahumana, puede decir hacia dónde va la sociedad. Va hacia donde la conduzcan sus personalidades eminentes. "Nosotros no creemos en la fatalidad en la historia. No hay obstáculo que no puedan romper las voluntades suficientemente esforzadas si lo abordan a tiempo. No hay, pues, ley histórica ineluctable" [12]. Estas palabras constituyen la esencia de las concepciones sociopolíticas de Bergson e indican claramente las "dos fuentes" de su doctrina social: el miedo a las leyes objetivas de la historia y la esperanza de que un esfuerzo volitivo pueda hacer retroceder su marcha.

2. El pragmatismo

En tanto que corriente filosófica, el pragmatismo nace y se desarrolla en los Estados Unidos. El eminente lógico norteamericano *Charles Sanders Peirce* (1839-1914) enunció las bases rudimentarias de esta línea de pensamiento en la década de los 70 del siglo pasado, pero sus principios fundamentales fueron desarrollados en forma más asequible por *William James* (1842-1910), y su sumo pontífice en los EE.UU. es *John Dewey* (1859-1952).

El pragmatismo penetra en Europa a comienzos del siglo XX y se tornan sus enérgicos defensores el filósofo inglés Ferdinand Schiller y los italianos Giovanni Papini y Giuseppe Prezzolini, entre otros. Ante la segunda guerra mundial tuvo

[12] Ibídem, p. 317.

cierta difusión en Checoslovaquia (Karel Capek y J. L. Fischer) y muy considerable en China (Hu Shi). El pragmatismo también dejó huella en otros muchos países, pero en ninguno desempeñó papel tan destacado como en los EE.UU., donde impregnó todas las esferas de la vida espiritual y tuvo subordinado durante varios decenios el sistema de enseñanza oficial. El pragmatismo hizo su aparición pública con gran estrépito. Sus adeptos proclamaron que habían llevado a cabo una "revolución copernicana", una total "reconstrucción en la filosofía". Afirmaban haber encontrado al fin la clave para resolver los eternos problemas filosóficos, entendiendo que el sentido de éstos consistía en una visión práctica de la vida humana. La filosofía, según los pragmatistas, debía ocuparse no de los "problemas de los filósofos", sino de los "problemas humanos", es decir, de los fines del hombre y de los medios para alcanzarlos. La filosofía debía transformarse con vistas a lo que es provechoso para nuestra vida. Estas declaraciones tuvieron bastante audiencia, sobre todo en los EE.UU., donde nunca fue excesivo el interés por el pensamiento téorico abstracto y donde sólo una teoría de orientación práctica podía contar con que, en general, le hicieran caso.

A primera vista, el pragmatismo produce la impresión de ser la filosofía optimista de los prósperos burgueses norteamericanos, pero en realidad está impregnado de pesimismo, de temor a la ciencia y de desconfianza en la razón humana. La esencia del pragmatismo puede expresarse en pocas palabras: el hombre ha de desenvolverse en un mundo irracional e incognoscible, sus intentos de averiguar la verdad objetiva carecen de sentido y, por ello, las teorías científicas, las ideas sociales, los principios morales, etc. deben enfocarse de modo "instrumental", es decir, desde el punto de vista de sus ventajas y su acomodo para lograr nuestros objetivos. Lo que es útil, lo que reporta éxito, es cierto.

El pragmatismo inicial de Ch. S. Peirce

En Charles Peirce, fundador de esta corriente, el pragmatismo comparece principalmente en dos teorías, la teoría de la

duda-creencia y la teoría del significado. Peirce niega el hecho incuestionable del reflejo de la realidad objetiva en nuestra conciencia y sostiene que la única función del pensamiento es superar la duda y elaborar una creencia estable. Por creencia entiende la disposición o hábito conscientes de actuar de un modo u otro según las circunstancias. Este autor mezcla los aspectos gnoseológico, psicológico y biológico de la actividad de la conciencia. En el contexto de su doctrina pragmatista[13] considera el pensamiento cognoscitivo no como movimiento de la nesciencia al saber, sino del estado de duda y vacilación al juicio firme, a la creencia estable capaz de dirigir la acción. El problema de si la creencia del hombre se corresponde con una realidad que no depende de él es cosa que Peirce desdeña por absurdo.

Al intentar establecer una concordancia entre la admisión de la verdad objetiva aceptada por toda la ciencia auténtica y la teoría subjetivista de la duda-creencia, Peirce define la verdad como una creencia estable a la que llegarían en último término todos los científicos competentes si la investigación de un problema dado se prolongara de modo indefinido. Ahora bien, Peirce no puede aclarar por qué todos los investigadores coincidirían en una misma creencia. Al mismo tiempo, Peirce afirma que la creencia se juzga verdadera si la acción basada en ella nos conduce al fin deseado.

El agnosticismo que conlleva la interpretación pragmatista del cometido y la función del conocimiento conduce a Peirce a negar la existencia objetiva del fenómeno estudiado. Sostiene que el contenido o el significado de nuestras ideas y conceptos se agota con las consecuencias prácticas que podemos esperar de ellos. Este "principio de Peirce", básico de toda la filosofía pragmatista, revela su esencia subjetivamente idealista. Desde este ángulo, existir es tener consecuencias prácticas. Tres ideas propuestas por Peirce constituyen los cimientos teóricos del pragmatismo: 1) comprender el pensamiento como logro de la satisfacción psicológica subjetiva; 2) definir la verdad como lo

[13] Importa señalar que la filosofía de Peirce, sumamente compleja y contradictoria (sin hablar ya de sus investigaciones en lógica, semiótica y matemática), no se reduce, ni mucho menos, a la doctrina pragmatista.

que nos lleva al fin deseado; 3) identificar de hecho las cosas con el conjunto de sus consecuencias sensoriales o "prácticas".

El pragmatismo de James

William James capta las ideas pragmatistas de Peirce y las desarrolla utilizándolas ante todo para abogar por la creencia religiosa, lo que confiere a su variante del pragmatismo un carácter marcadamente fideísta.

Partiendo de la comprensión agnóstica peirceniana del pensamiento como medio para lograr la creencia, James enuncia la tesis de la "voluntad de creer" y sostiene que a la hora de resolver los problemas más importantes de la concepción del mundo, en particular el referente a si se debe o no creer en Dios, no podemos contar con la ayuda de la razón y la ciencia. Este problema hay que resolverlo con ayuda del sentimiento y la voluntad. "Tenemos derecho a creer por nuestra cuenta y riesgo en cualquier hipótesis..." [14] capaz de satisfacernos. Basta el deseo de que exista Dios para creer en él, dice James. Como satisface y proporciona sosiego, esa creencia tiene plena justificación pragmática. La proclamación del derecho a la fe irracional en Dios no es en James retroceso ocasional de una visión científica del mundo. Para él toda la realidad es un caos de aconteceres inconexos, un "Universo pluralista" en el que no hay ni necesidad ni concatenación causal y donde reina un azar absoluto. Según James, el mundo que nos rodea es incognoscible en su esencia. Lo que de ordinario juzgamos conocimiento de ese mundo no tiene ninguna fuente ni contenido objetivos, queda por entero envuelto en los límites de una "experiencia" entendida como "fluir de la conciencia".

En el pragmatismo, como en el machismo, el concepto de "experiencia" encubre una amalgama de las líneas materialista e idealista en filosofía. Desarrollando su concepción de la experiencia, que él nomina "empirismo radical", James declara como base primaria del mundo una "experiencia

---

[14] W. James. *La voluntad de creer.* San Petersburgo, 1904, pág. 33.

pura" cuya naturaleza no es material ni ideal y respecto de la cual la diferencia entre el sujeto y el objeto es simple convencionalismo. Si tomamos cualquier "porción de experiencia", "en un conjunto figurará como pensamiento, en otro conjunto como cosa" [15]. James considera todas las cosas, la realidad con la que comercia nuestra esperiencia, resultado de nuestra postulación arbitraria. Mediante un esfuerzo de atención y voluntad extraemos del fluir inmediato de la conciencia o de la "expirencia pura" unos y otros cuajarones, que de tal modo se convierten en las cosas del mundo circundante. Existen en tanto en cuanto creemos en ellas. A su vez, "los objetos de la creencia... son las únicas realidades de las que cabe hablar" [16]. Tras establecer que las cosas son el objeto de la creencia, James proclama que toda la realidad es absolutamente "plástica", dúctil, a nuestros esfuerzos cognoscitivos, es decir, puramente ideales. Basta un esfuerzo de la voluntad para que la realidad adquiera la forma que deseamos conferirle. El empirismo de James resulta ser idealismo subjetivo y voluntarista. El "radicalismo" de su empirismo consiste en dilatar tanto el concepto de "experiencia" que llega a englobar los sueños y las alucinaciones, el éxtasis religioso y las visiones espiritistas, en fin, todo lo que de algún modo puede ser vivencia humana. Ese concepto pierde así significado cognoscitivo y viene a ser tan irracional como el concepto de "vida" dentro de la filosofía bergsoniana.

Puesto que, según James, en la experiencia no tratamos con la realidad objetiva, nuestros conceptos, ideas y teorías, que han sido creados en el proceso de esa experiencia, carecen de contenido objetivo. No son moldes o copias de la realidad objetiva, sino instrumentos que empleamos para el logro de nuestros fines. Por ello no cabe de las ideas más valoración que la pragmática, y hay que hablar de su veracidad no en el sentido de su concordancia con la realidad, sino en el sentido de su capacidad de funcionar. Dicho de otro modo, la veracidad de la idea se expresa en su utilidad.

---

[15] *Nuevas ideas en filosofía.* San Petersburgo, 1913, N° 4, pág. 108.

[16] Véase M. Eber. *El pragmatismo.* Suplemento "Contestación de William James". San Petersburgo, 1911, pág. 124.

James emplea también la teoría pragmatista de la verdad para defender la religión. Sostiene que las ideas religiosas, por aportar sosiego y esperanza, atesoran un inmenso valor y "serán verdad, para el pragmatismo, en la medida de su adecuación a tales fines" [17]. Así pues, la filosofía de James conduce a un mismo fin, la defensa de la religión frente a la ciencia, por diversos caminos. "El pragmatismo —escribió Lenin— se mofa tanto de la metafísica del materialismo como de la metafísica del idealismo, exalta la experiencia y sólo la experiencia, considera la práctica como el único criterio... y... deduce con toda felicidad, de lo anterior, un Dios para fines prácticos, sólo para la práctica, sin la menor metafísica, sin traspasar de ninguna manera los límites de la experiencia" [18].

La teoría pragmatista de la verdad se beneficia del hecho de que el conocimiento auténtico es útil y de que la verificación práctica, es, en última instancia, el único criterio de la verdad. Ahora bien, el vicio de esa teoría consiste, en primer lugar, en la injustificada deducción de que si la verdad es útil, la utilidad es todo el contenido de la verdad y, en segundo lugar, en que los pragmatistas divorcian el conocimiento de la acción eficaz. Por lo general, la acción humana puede ser eficaz si parte de un conocimiento verdadero de aquellas cosas, y sus propiedades, con que el hombre opera. Los pragmatistas se detienen en el mero hecho de la utilidad de la idea o la teoría eludiendo el problema de por qué esa idea ha podido ser útil. Como escribió Lenin, "para el materialista, el "éxito" de la práctica humana demuestra la correspondencia de nuestras representaciones a la naturaleza objetiva de las cosas que percibimos. Para el solipsista, el "éxito" es todo lo que *yo* necesito *en la práctica*..." [19].

En cuanto a la verificación práctica de la verdad, el pragmatismo interpreta la práctica de modo puramente subjetivista, sin ver en ella más que la consecución de los fines y los propósitos individuales. En realidad, la práctica, en tanto

[17] W. James. *El pragmatismo.* San Petersburgo, 1910, pág. 50.
[18] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. O. C.*, t. 18, pág. 363.
[19] Ibídem, pág. 142.

que criterio de la verdad, es la actividad conjunta social-productiva y crítico-revolucionaria de las masas, una actividad basada en la interacción del hombre con el mundo objetivo y en la modificación de la realidad circundante por el hombre. De ahí que, pese a las afirmaciones de los revisionistas y muchos filósofos burgueses, medie todo un abismo entre la comprensión pragmatista de la verificación práctica de la verdad y el postulado marxista de la práctica como criterio de verdad, el abismo que separa el idealismo subjetivo del materialismo dialéctico.

James extiende los principios del pragmatismo a las relaciones sociales. Para él la vida social es el consabido fluir de una experiencia entendida al modo idealista subjetivo, y por tanto el hombre no está subordinado a ninguna necesidad objetiva, es libre de elegir cualquier línea de conducta, de guiarse por cualquier norma y convicción morales. El único mandamiento moral que deriva del pragmatismo consiste en "hacer lo que es rentable", lo que proporciona "reembolsos".

En el desarrollo de su moral individualista y voluntarista, James propone el punto de vista que contempla la posibilidad de un mejoramiento gradual del mundo mediante los esfuerzos de cada individuo. Para echar cimientos teóricos a la leyenda norteamericana de la igualdad de oportunidades, James afirma que el éxito en la vida depende por entero de la energía y la voluntad del individuo, que cada cual forja su felicidad, felicidad que puede conseguir recurriendo a cualquier medio accesible.

La ética de James se coliga con su concepción sociológica, en la que rechaza las leyes de la historia y "establece" que no es posible ninguna previsión científica de la misma. El filósofo estadounidense aboga por la teoría voluntarista, y anticientífica de la élite, según la cual no es la actividad de las masas populares la determinante de la historia de la sociedad, sino la energía, la voluntad y la iniciativa individual de ilustres personalidades, en pos de las cuales marchan unas masas obedientes.

El instrumentalismo de John Dewey

La filosofía de James, que cautivó al público burgués norteamericano, ofrece, empero, graves deficiencias. Entre ellas, un subjetivismo extremado, un individualismo excesivamente ostensible, un declarado antidemocratismo y amoralismo en ética y sociología, un irracionalismo patente y un anticientifismo militante que llevaron a James a justificar el espiritismo. Todo esto le restó fuerzas en la contienda contra la concepción materialista del mundo en una época en que la ciencia ganaba terreno. Cuando en los años que siguieron a la revolución socialista en Rusia, y luego a la crisis mundial de 1929-1933, la intelectualidad norteamericana denotaba creciente simpatía por el marxismo, el pragmatismo, tal y como lo había configurado James, abandonó prácticamente el escenario. Lo sustituyó una nueva variedad del mismo, el instrumentalismo de Dewey.

La principal razón que aclara la enorme influencia de Dewey en los EE.UU. es presumiblemente que supo utilizar con excepcional habilidad dos ideas a las que los norteamericanos son muy sensibles: la ciencia y la democracia. Dewey pretendió hacer la filosofía científica de una sociedad democrática, una filosofía que opusiera a la visión marxista proletaria del mundo una doctrina idealista burguesa encuadrada en la "tradición norteamericana". La filosofía de Dewey debía ser el muro que contuviera la propagación del marxismo en los EE.UU. y lo fue en grado considerable.

Los partidarios de Dewey juzgan como uno de sus méritos principales haber elaborado una "lógica de la ciencia", una teoría de la investigación científica que aplicó a todas las ramas de la vida social. Sin embargo, Dewey considera la ciencia y el método científico no como medios de conocimiento del mundo objetivo, sino sólo como un método para asegurar al hombre la prosperidad en un mundo del que, en rigor, es imposible todo conocimiento objetivo. El precepto más importante del "método científico" de Dewey es la renuncia a admitir la realidad objetiva como materia de conocimiento. Este autor sostiene que en el proceso del conocimiento no encaramos una "realidad precedente", es decir, una realidad que existía antes

de ser conocida. Criticando con razón a los filósofos que consideraban el conocimiento como una contemplación pasiva de la realidad exterior, Dewey afirma que el conocimiento presupone una ingerencia enérgica del sujeto cognoscente en el fenómeno estudiado, una experimentación activa que conlleva la transformación del objeto en cuestión. Ahora bien, Dewey confunde la actividad física material del hombre que modifica el objeto sobre el que actúa con la actividad cognoscitiva ideal en la que el hombre no hace más que reflejar con creciente profundidad las diversas facetas del objeto cognoscible. Dewey absolutiza el carácter activo del proceso cognoscitivo hasta tal punto que el objeto cognoscible pierde su realidad y desaparece, no quedando más que un "proceso heurístico" entendido de modo voluntarista. James afirmaba que las cosas aparecen como resultado de nuestra creencia en su realidad y representan "objetos de creencia". Dewey enmienda a James afirmando que las cosas aparecen en el proceso del conocimiento y representan objetos de la investigación científica creados por dicho proceso. Así, por ejemplo, el agua, en tanto que combinación química expresada por la fórmula H_2O, no existía, según Dewey, antes de ser investigada; es un producto de las investigaciones químicas.

De tal suerte, Dewey indentifica de hecho la existencia de la realidad objetiva con su conocimiento, el mundo objetivo con el cuadro científico del mundo. Los cambios de nuestras representaciones del objeto, su conocimiento cada vez más profundo y el descubrimiento de nuevas cualidades y facetas en él son para Dewey y sus seguidores la "creación de la realidad". Si para Berkeley ser "es ser percibido", para Dewey existir significa ser objeto de investigación científica. Bien entendido que el filósofo norteamericano comprende torcidamente el proceso mismo de la investigación. Según Dewey, la vida pone al hombre en situaciones embarazosas en las que al comienzo no sabe cómo conducirse. El cometido del pensamiento es transformar la situación "problemática" o "indeterminada" en situación determinada, resuelta. Es con ese fin que el hombre crea ideas, conceptos, leyes, que le sirven de instrumentos para orientarse. Esas ideas, etc. no reflejan una realidad objetiva, sino que se emplean en función de su

utilidad y comodidad. En la interpretación de Dewey, la ciencia es una caja de instrumentos (conceptos, teorías) de los que elegimos por vía puramente empírica aquellos que resultan más útiles en unas circunstancias dadas. Este método toscamente empírico de ensayo y error es para Dewey el método experimental de la ciencia moderna. Pero la ciencia natural moderna no es sólo experimental, sino también teórica. Su método presupone el experimento que se asienta en una hipótesis científica y conduce a dilatadas generalizaciones teóricas. Un verdadero desarrollo del conocimiento científico no tiene nada que ver con el burdo esquema empírico que Dewey propone.

Dewey utiliza su "método científico" —la "lógica de las situaciones"— para justificar y defender el "modo de vida norteamericano". El método instrumental presupone, según Dewey, una investigación libre, desligada de todo dogma, una experiencia que se amplía y avanza sin cesar. Si creemos a Dewey, es justamente la realización de tal experiencia la esencia de la democracia norteamericana, que supuestamente asegura la libre experimentación y la busca de caminos para mejorar la experiencia social. Sin embargo, la "experiencia social" de Dewey es tan anticientífica como el enfoque pragmatista de la experiencia en general.

Dewey ve en la vida social una aglomeración de acontecimientos y factores que se influyen recíprocamente. Mezcla "componentes interoperantes" de la vida social —como el arte y la política, la educación y el comercio, la industria y la moral— negando significación determinante a cualquier factor y carácter coherente al desarrollo social. Desde su punto de vista, los resultados de las influencias entrecruzadas de todos los factores y fuerzas que operan en la sociedad son incontables, es imposible un conocimiento racional de la vida social y la creación de una ciencia social. Por ello, de cara a la solución de los problemas sociales, Dewey recomienda recurrir también al método "experimental" de ensayo y error, buscando con su ayuda los medios para mejorar cada situación social concreta.

En la esfera de la moral, este método conduce inevitablemente al relativismo ético. En realidad, el instrumentalismo

rechaza toda regla moral generalmente obligatoria, toda convicción moral firme; considera los principios morales instrumentos como, por lo demás, todos los conceptos. Desde el ángulo del instrumentalismo, la moralidad de una conducta se valora en función del éxito alcanzado en la solución de cada "situación problemática" moral, es decir, de un modo completamente subjetivo.

Aplicado a las relaciones políticas, el instrumentalismo de Dewey puede ser fácilmente utilizado para justificar el aventurerismo más irreflexivo, la arbitrariedad y cualquier acto violento como medio para resolver los problemos políticos. El cometido social básico del instrumentalismo consistía en acostumbrar a los trabajadores a aguantar pacientemente la sociedad capitalista a pesar de todos sus evidentes defectos y contradicciones. Desde la perspectiva del instrumentalismo, cualquier mal social es una fase transitoria de una experiencia inacabada pero siempre en avance, es una tarea no cumplida totalmente o una "situación problemática" perfectamente solucionable si se hace gala de paciencia e ingenio en la busca de los medios apropiados.

Al negar la posibilidad de una teoría sociológica, el instrumentalismo priva al hombre de perspectivas y le impide escrutar el futuro y valorar con serenidad el presente. Según Dewey no se puede alcanzar el progreso social a través de la lucha de clases y la revolución social, sino mediante una solución gradual de los problemas sociales particulares en el marco de la sociedad capitalista existente. El instrumentalismo, con su prédica de las pequeñas mejoras parciales como única forma del desarrollo social, resultó ser la base teórica ideal del reformismo y el oportunismo.

El pragmatismo reinó medio siglo en la vida espiritual de la sociedad norteamericana, ejerciendo enorme influencia sobre científicos, filósofos, personalidades públicas y políticos de los EE.UU. Sus ideas penetraron en cierta parte de la clase obrera norteamericana. Como corriente filosófica autónoma, hoy tiene cada vez menos adeptos, pero muchas ideas del pragmatismo fueron asumidas por otras corrientes filosóficas y se fundieron con ellas.

En el último período de su vida, el propio Dewey trató de

acercarse al neopositivismo y crear una síntesis de ideas pragmatistas y neopositivistas. Charles Morris intentó combinar el pragmatismo con la teoría peirceniana de los signos y hacer una elaboración sistematizada de la semiótica sobre una base pragmático-conductista. El conocido físico norteamericano Percy Williams Bridgman utilizó ciertas ideas pragmatistas y neopositivistas para elaborar una interpretación idealista del método de la física moderna conocida como teoría operacionalista del conocimiento. El eminente lógico norteamericano Clarence Irving Lewis introdujo los principios del pragmatismo en la lógica simbólica. Siguió sus huellas Willard van Orman Quine, conocido lógico de una generación más joven. Entre los pragmatistas más ortodoxos goza de escandalosa fama Sidney Hook, no tanto por su "naturalismo experimental" —variante poco original del pragmatismo— cuanto por su falseamiento pragmatista del marxismo, sus ataques antisoviéticos y su participación personal en las persecuciones contra figuras progresistas de los EE.UU.

Hoy en día los enemigos del marxismo en los EE.UU., que oponen el acomodaticio pluralismo pragmatista al monismo de la doctrina marxista-leninista, siguen valiéndose de la filosofía del pragmatismo. Los partidarios y comentaristas de Dewey y de otros fundadores del pragmatismo hacen frecuentes intentos de superar el subjetivismo de esta doctrina e interpretar algunos de sus aspectos con un sesgo más "realista". Pero el pragmatismo, por su propia esencia, es una filosofía idealista subjetiva y el único fruto de esos intentos es un conglomerado ecléctico de ideas heterogéneas que no prueban sino su continuada disgregación.

3. La fenomenología

A comienzos del siglo XX, la búsqueda por parte de los filósofos burgueses de nuevas formas fundamentadoras del idealismo desembocaron en una doctrina idealista más, llamada fenomenología, cuya formulación sistemática se debe a *Edmund Husserl* (1859-1938). La propagación y el éxito de la

fenomenología obedecía ante todo a la tendencia general del idealismo subjetivo a encontrar de algún modo salida del inevitable atolladero del solipsismo, cosa que se pretendía conseguir introduciendo en sus proposiciones de partida cierto elemento de objetivismo.

El fondo de la doctrina husserliana puede compendiarse en tres ideas principales: 1) la filosofía no tiene nada que ver ni con el mundo circundante ni con las ciencias que lo estudian; su objeto son exclusivamente los fenómenos de conciencia considerados como lo único e inmediatamente dado; 2) estos fenómenos no son entendidos como fenómenos psíquicos, sino como ciertas esencias absolutas de significación general e independientes de la conciencia individual, pero que, al mismo tiempo, se encuentran sólo en ella y no tienen existencia fuera de ella; 3) las mencionadas esencias no se conocen mediante abstracción intelectual, sino que son vividas directamente y luego descritas tal y como se las contempla en un acto de intuición.

Husserl subrayaba en sus primeras obras el aspecto lógico de su doctrina, hecho derivado no sólo de cierta proximidad de la fenomenología al neokantismo, sino también del creciente papel que adquirían los problemas lógicos como resultado del rapidísimo progreso de nuevas ramas de las matemáticas que reclamaban una fundamentación lógica. La tendencia irracionalista caractéristica de la filosofía burguesa del siglo XX, tan marcadamente expresada en la "filosofía de la vida", chocó con un movimiento opuesto procedente de la esfera de las matemáticas, cuya estructura lógica era invulnerable a la corrosión del irracionalismo. Así las cosas, se efectuaron intentos de conciliar el irracionalismo con la lógica, de envolver el contenido irracional con formas lógicas.

La filosofía debía ser, según Husserl, una ciencia rigurosa. Sus proposiciones debían ser verdades tan absolutas como las leyes de la lógica y las proposiciones de la matemática.

Al tiempo que criticaba el relativismo y el escepticismo en boga y que insistía resueltamente en la existencia de la verdad absoluta, Husserl destacaba la necesidad de distinguir el acto cognoscitivo, como proceso psíquico que ocurre en la concien-

cia, del contenido o el sentido de ese acto. Este autor establecía que las leyes de la lógica eran verdades por completo independientes de los procesos psíquicos que acaecen en la conciencia. El contenido y el sentido de un juicio verdadero no dependen de lo que de ellos se dice o se piensa. "Lo que es verdadero... —escribe Husserl— es verdadero "en sí", la verdad es idénticamente una, sean hombres o monstruos, ángeles o dioses quienes las enjuicien"[20]. Ahora bien, Husserl entendía torcidamente el hecho de que las leyes y formas del pensamiento lógico no dependen de las particularidades de la psique del individuo. Siguiendo a los neokantianos afirmaba que las leyes lógicas eran ideales y apriorísticas, que la "lógica pura", como la matemática, es fidedigna sólo porque es apriorística y no tiene nada que ver ni con el mundo real ni con el proceso real del pensamiento. Tras divorciar las leyes lógicas de la realidad objetiva y del proceso real del pensamiento, Husserl hace constar que, por lo demás, ningún saber verdadero puede concernir a los hechos del mundo real, que la filosofía, si quiere ser ciencia rigurosa, debe renunciar a hacer deducciones partiendo de los datos de las ciencias experimentales. "Es un absurdo querer fundamentar o rechazar las ideas sobre la base de los hechos"[21], escribió.

Husserl trató de separar la filosofía de la ciencia natural, que de un modo espontáneo parte de posiciones materialistas, y llevarla a una esfera completamente aislada de las demás ciencias. Esta esfera, según Husserl, debía ser el "mundo trascendental de la conciencia pura".

Husserl reconoce que nuestra conciencia se enfrenta habitualmente al mundo exterior, pero propone abjurar de esa actitud natural, renunciar a cuanto nos liga al mundo exterior, reorientar nuestra conciencia hacia el mundo interior, hacia ella misma. Sólo entonces su contenido constituirá el objeto de la investigación fenomenológica; es lo que Husserl denomina reducción fenomenológica. Mediante ella excluimos o ponemos "entre paréntesis" todo el mundo material circundante,

---

[20] E. Husserl, *Investigaciones lógicas.* San Petersburgo, 1909, parte I, pág. 101.

[21] *Logos,* libro I. Moscú, 1911, pág. 40.

descartamos todas las opiniones, teorías y doctrinas existentes, en fin, superamos el problema relativo a la existencia de lo que constituye el objeto de la investigación. Realizada esta operación, queda como objeto del conocimiento el "residuo fenomenológico", la esfera de la conciencia pura, libre respecto del mundo exterior pero que de algún modo conserva la riqueza de su contenido.

La reducción fenomenológica es un sutil recurso para fundamentar el idealismo. Husserl no niega formalmente la existencia del mundo material, "sólo" afirma que ese mundo no puede ser fuente de un conocimiento verdadero y propone no tomarlo en consideración, suspender todo juicio acerca de él. "Si hago esto, y está en mi voluntad hacerlo, no niego ese "mundo", como si fuera un sofista, no pongo en duda su existencia, como si fuera un escéptico. Aplico la *epojé* (suspensión de juicio.—*Autores*) fenomenológica, que cierra completamente la posibilidad de recurrir a todo juicio acerca de la existencia espacio-temporal" [22].

De esta suerte, bien que no niegue explícitamente la existencia del mundo exterior, sí lo hace de modo implícito, por cuanto niega su realidad como objeto de conocimiento, que pasa a ser la propia conciencia. Husserl formula esta tesis idealista recurriendo al término de "intencionalidad", que toma de la escolástica, y que para él significa que la conciencia siempre está dirigida hacia el objeto. Ahora bien, ese objeto de la conciencia o del pensamiento no existe fuera de la conciencia, sino que se encuentra dentro de ella como objeto pensable y únicamente en tanto en cuanto "se supone" por el pensamiento. Como resultado de la reducción fenomenológica, el pensamiento queda dirigido hacia sí mismo, su objeto está dentro de la conciencia. Husserl llama esencia o eidos a ese objeto ideal de la conciencia. El verdadero conocimiento es precisamente el conocimiento de estas esencias. Las leyes de la lógica y los postulados de la matemática son la parte más conocida de este mundo ideal.

---

[22] E. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch. Berlin, 1913, S. 56.

En realidad, lo que Husserl llama esfera de la conciencia pura es el conjunto de conocimientos acumulados por la humanidad y que reflejan el mundo objetivo. La riqueza y la infinitud de la "esfera de la investigación fenomenológica" es el reflejo de la multiplicidad infinita del mundo material. Ahora bien, Husserl se desentiende de la fuente material del conocimiento y considera el saber o el reflejo del mundo objetivo exixtentes en la conciencia como el objeto inmediato y único de la investigación fenomenológica.

Los elementos de la estructura lógica de la ciencia, los principios y conceptos generales de ésta, resultado de una prolongada actividad mental de abstracción, nos los presenta Husserl como esencias ideales eternas constitutivas de la base de la ciencia. Con esta doctrina de las "esencias" tiende hacia la idealista doctrina platónica de las ideas. Pero hay una importante distinción entre la fenomenología y el platonismo, pues mientras según el pensador griego las ideas forman el mundo ideal del ser verdadero, para Husserl, las esencias, en rigor, no tienen ser. Husserl interpreta a Platón con un espíritu idealista subjetivo. En la doctrina husserliana, la esencia está separada de la existencia. Las esencias no existen, se piensan, y representan el sentido ideal de nuestras vivencias cognoscitivas. De lo que se infiere que ningún enunciado de las esencias está relacionado con hechos efectivos. A Husserl no le interesa el problema de si la esencia ideal se corresponde con alguna existencia real. Objetos ideales de la conciencia pueden ser un caballo y un centauro, un ángel y un cuadrado circular; en el "campo de la investigación fenomenológica" cualquier ficción y cualquier absurdo conviven en igualdad de derechos con las verdades de la lógica y de la matemática.

Esta indiferencia de Husserl por el contenido de la esfera de la "investigación fenomenológica", su disposición a mezclar e igualar lo ideal y lo material, la ficción y la realidad, como fenómenos de conciencia, denotan su abandono del logicismo neokantiano y su paso al irracionalismo. Su "reducción fenomenológica" evoca la enversión forzada y antinatural de la atención, que en Bergson es supuesto de la intuición. Las doctrinas de Husserl y Bergson son manifestación general de la tendencia irracionalista de la filosofía burguesa contemporá-

nea empeñada en convencernos de que las formas y medios naturales de conocimiento, verificados y confirmados por la historia de la ciencia y por la práctica, no son válidos, mientras que debemos preferir caminos que en realidad a nada conducen.

Husserl niega que las esencias o los eidos sean el resultado de un proceso de abstracción. Desde su punto de vista, el conocimiento de la esencia no es resultado de una operación lógica, sino del acto intuitivo de inmediata "contemplación de las esencias". Para conocer las "esencias", el hombre debe desentenderse del mundo exterior, olvidar todo lo que de él sabía, y concentrar la atención en su propia conciencia. Pero es evidente que por ese medio no encontrará más que fenómenos psíquicos, fluir de estados de conciencia y vivencias. Tampoco es que Husserl proponga buscar en los fenómenos de conciencia una causa que los origine, estudiar su base fisiológica y su condicionamiento social. Por el contrario, se niega a ver alguna dependencia o nexo causal entre ellos. El objeto de la fenomenología resulta ser "lo que se da de modo inmediato", es decir, un flujo de vivencias psíquicas desprovistas de todo vínculo racional. Objeto irracional por su naturaleza y que por ello sólo puede ser descrito tal y como aparece a la autoobservación. La fenomenología de Husserl es la forma que adopta la autoobservación psicológica, el análisis psicológico introspectivo, la investigación "puramente inmanente" de lo psíquico.

La crítica marxista de la doctrina husserliana estableció hace ya mucho tiempo que los subterfugios lógicos formales de Husserl son un intento de conferir envoltura lógica a un contenido alógico. La tendencia en que se asienta la fenomenología resulta ser irracionalista. A primera vista, la fenomenología de Husserl parece una absolutización del grado lógico del conocimiento. En realidad, Husserl toma de ese grado sólo la forma, y la llena de contenido irracional.

A pesar de su índole escolástica, de su esterilidad científica, o quizá en cierta medida gracias a ello, la fenomenología de Husserl adquirió una influencia considerable sobre el pensamiento filosófico en los países capitalistas. En Alemania, junto a la línea que parte de Dilthey, se tornó en uno de los canales

más importantes de la propagación del irracionalismo. Bajo la influencia directa de la fenomenología se formó también el existencialismo, la principal corriente irracionalista del segundo cuarto de nuestro siglo.

4. El existencialismo

El existencialismo, o "filosofía de la existencia", es una de las corrientes más en boga actualmente, la doctrina irracionalista acaso más característica del período de la crisis general del capitalismo, la que expresa con más precisión el espíritu de pesimismo y decacencia que impregna a la ideología burguesa de nuestros días. Los representantes más notorios del existencialismo son, en Alemania, Martin Heiddeger y Karl Jaspers; en Francia, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre y Albert Camus; en Italia, Nicola Abbagnano; en los Estados Unidos, William Barrett. El existencialismo es el sucesor directo de la filosofía de Bergson y Nietzsche. Su método lo ha tomado en parte considerable de la fenomenología de Husserl. Sus ideas básicas, de las obras del místico danés Sören Kierkegaard.

En Alemania, el existencialismo comenzó a gestarse después de la primera guerra mundial. La exasperación y el abatimiento suscitados por la derrota del militarismo kaiseriano, el temor ante la revolución proletaria en Rusia y el movimiento revolucionario en Alemania, las confusas esperanzas en un desquite y el frenesí histérico del fascismo que cobraba fuerzas, conformaron el ambiente político y espiritual en que creció la "filosofía de la existencia". Una nueva oleada del existencialismo se alzó en Francia en el período de la ocupación nazi y, sobre todo, después de la segunda guerra mundial. Tanto en las obras filosóficas y publicísticas como en las piezas teatrales y novelas de los existencialistas franceses, se expresaban las contradicciones de la Francia ocupada y posbélica refractadas por el prisma de una enturbiada conciencia burguesa individualista. De un lado, el oprobio de la derrota y de la humiación nacional y los horrores del terror fascista, y del otro, el miedo de la burguesía francesa y de su

intelectualidad al auge del movimiento popular, se constituyeron en motivos internos del existencialismo francés y explican en buena parte su audiencia dentro de los medios burgueses.

Tras la segunda guerra mundial el existencialismo se propagó por todo el mundo capitalista. La causa de esta difusión radicó en que sus exponentes abordaron problemas que hallaron fácil eco, sobre todo entre aquellos que se veían desconcertados por las inconciliables contradicciones de la sociedad burguesa. Los existencialistas plantearon los problemas concernientes al sentido de la vida, al destino del hombre, a la elección y la responsabilidad personal. No es difícil ofrecer una respuesta clara a estos interrogantes vitales a un hombre asociado a las fuerzas progresistas de la sociedad, afecto a la concepción marxista-leninista del mundo o, al menos, próxima a ella. Cosa distinta es cuando se trata de gentes hostiles al marxismo, atados a la sociedad burguesa por la cadena del interés clasista, pero que advierten que esa sociedad está sentenciada a morir, o que no han sabido aún hacer su opción y pendulan entre las fuerzas contendientes. A esas personas, contagiadas por todos los prejuicios de la sociedad burguesa, y que, al mismo tiempo, tienen conciencia del hundimiento de sus soportes, se dirige el existencialismo.

La prédica del individualismo

La piedra angular de toda la ideología burguesa es el individualismo. En el período de disgregación de la sociedad burguesa y de la crisis espiritual que la lastra, los ánimos individualistas se acentúan y se convierten en el caldo nutricio de la reacción contra el espíritu colectivista de la ideología proletaria. Desde la posición de un individualismo burgués llevado a su cota más elevada, los existencialistas tratan de resolver los problemas de la vida humana. El principio de los principios de su hacer filosófico es el individuo interiormente aislado, solitario, todos cuyos intereses se concentran en él mismo, en su incierta y frágil existencia. Los problemas que constituyen toda la esfera de interés filosófico para los existencialistas son los que derivan de la propia existencia del

hombre. Según los adeptos de esta doctrina, tales problemas deben despertar interés personal, subjetivo y emocional. La existencia del individuo, su finitud, la inmersión en la "nada", la muerte, el vivir esos "modos de existencia" y el eterno temor a la muerte son las principales cuestiones que inquietan a los existencialistas. Para el sujeto existencial no tiene significación más que su propia existencia y su movimiento hacia el no ser.

En las obras filosóficas de los existencialistas, la mencionada actitud individualista y egocentrista es permanente punto de referencia para la solución de problemas puramente filosóficos.

Para los existencialistas, el objeto de la filosofía es el *ser.* "La filosofía contemporánea, como la de tiempos pretéritos —afirma Jaspers-se ocupa del ser". Según Heidegger, el objetivo de la filosofía es la existencia del ser. Partiendo de que el concepto de "ser" es muy lato, de que es imposible definirlo por el habitual método lógico formal, es decir, subsumiéndolo bajo un concepto genérico más amplio y señalando sus diferencias de tipo, los existencialistas sostienen que "el concepto de "ser" es indefinible"[23] y no se somete a ningún análisis lógico. Por ello, la filosofía no puede concebirse como ciencia del ser, y para penetrar en éste debe buscar caminos distintos, no científicos, irracionales. Aunque el ser de las cosas es completamente incomprensible hay un tipo de ser que conocemos suficientemente: nuestra propia existencia. El hombre se diferencia de todas las demás cosas en que, aun sin saber qué significa ser, puede decir: "Yo soy". Aquí, según los existencialistas, se abre precisamente el acceso al ser como tal. Se puede penetrar en él a través de nuestra "existencia". Pero la existencia, a su juicio, es algo interno e inexpresable en conceptos. "La existencia es lo que nunca se objetiviza", ya que no podemos mirarnos desde fuera; no se somete a conocimiento racional, y el único medio de discernirla consiste en vivirla y describirla tal y como en vivencia inmediata se descubre al sentido interno. Aunque Heidegger dice que la interpretación de la existencia humana no es más que el comienzo de la

[23] M Heidegger. *Sein und Zeit*, erste Hälfte, 3. Aufl. Halle, 1931, S. 4.

investigación ontológica, de hecho ni él ni sus seguidores han ido más allá de este punto. El existencialismo es la filosofía cuyo único objeto es la "existencia" humana, dicho con más exactitud, la vivencia de la existencia.

Entre los diversos "modos de ser" de la existencia, los existencialistas buscan uno en el cual la existencia se denote del modo más pleno. Y resulta que es el temor. En pos de Kierkegaard, los existencialistas presentan el temor como "previvencia" en la que se basa toda la existencia. Carece de objeto determinado, se experimenta ante un mundo exterior ajeno y hostil, ante la fuerza que impulsa a la existencia hacia el fin; en última instancia, es el temor a la nada, a la muerte. La significación cognoscitiva del temor consiste en que enfrenta a la existencia con su finitud, la confronta con su opuesto, con la no existencia o la nada. En este enfrentamiento de la existencia con la nada se esclarece la propia existencia. En estado de temor, se pone el mundo entre paréntesis y el hombre queda solo consigo mismo, con su existencia contrapuesta a la nada. "El temor revela la nada", dice Heidegger.

A diferencia de este último autor, para Sartre toda cosa, menos el hombre, es un "ser-en-sí", y la existencia humana o "ser-para-sí", como opuesta al mundo del "ser-en-sí", es la nada. Si todo otro ser brota sólo del ser y no puede convertirse en la nada, Sartre no encuentra para la existencia humana, entendida como conciencia o vivencia, un ser del que pueda brotar y al que, a la postre, pasar. Puesto que la existencia se tropieza por ambos lados con la nada, Sartre afirma que precisamente es la nada; con el hombre llega al mundo la nada. Pero Sartre hace la misma deducción última que Heidegger. Consciente de su "nadidad", el hombre experimenta temor, y en el temor se le revela su existencia, que se identifica con la nada. En tanto en cuanto para los existencialistas las características emocionales y psicológicas adquieren la significación ontológica de los "modos del ser", el hombre, en la filosofía existencialista, es su temor.

Jaspers "amplía" algo la posibilidad de "iluminar" la existencia. Supone que la existencia humana se denota en "situaciones fronterizas", es decir, en estados que revelan la crueldad y la hostilidad del mundo en que vivimos, por

ejemplo, en el estado de sufrimiento, de lucha y, en fin, en la muerte. No cabe negar, naturalmente, que en la vida del hombre están presentes el dolor, las enfermedades y los sufrimientos. Sin embargo, para considerar que el sufrimiento, el temor y la muerte son la base y la esencia de la existencia humana hay que estar inmerso en el estado de ánimo propio de los períodos de decadencia y descomposición de la vida social.

En la filosofía del existencialismo se distinguen dos corrientes: la cristiana (Jaspers, Marcel, entre otros) y la llamada atea (Heidegger, Sartre y otros), pero ambas están lastradas de pesimismo, ambas ven en la vida humana sólo podredumbre y cenizas.

La comprensión irracionalista de la libertad

Kierkegaard, cuya obra es el punto de arranque del existencialismo, consideraba que el temor ante la finitud de la existencia humana lleva al hombre a la necesidad de tomar postura ante la muerte, ante la nada. Tal posibilidad es, a su vez, indicadora de la libertad. Esta idea deformada de que la libertad del hombre aparece en el temor y no en el actuar, en la transformación del mundo circundante, fue asumida por los existencialistas.

Los existencialistas utilizan el hecho establecido y aclarado por el marxismo de que la esencia del hombre se forma en el proceso de la vida social y representa el conjunto de las relaciones sociales, pero lo interpretan a su modo idealista desde las posiciones de un subjetivismo extremo y del voluntarismo. Sostienen que el hombre elige libremente su esencia y se convierte en lo que hace de sí mismo. El hombre es un ente inacabado, una posibilidad constante, un proyecto. Tiende al futuro, se proyecta incesantemente a sí mismo, trasciende de sí mismo. Se "elige a sí mismo" libremente y asume la plena responsabilidad de su elección.

Todos los existencialistas hacen hincapié en la libertad y afirman que no sólo es inherente al hombre, sino que constituye su propia existencia, de suerte que el hombre es su libertad. Partiendo de este punto de vista, muchos existencialis-

tas presentan su doctrina de la libertad como expresión del carácter humanista de su filosofía, como exaltación del hombre. Las ideas de la libertad, de la libre elección y de la responsabilidad que implica, tuvieron particular resonancia social en la Francia ocupada por el fascismo alemán; después de la guerra apenas podemos decir que disminuyera su significación. Pero con su planteamiento de un problema de vital importancia como es el de la elección y la responsabilidad, los existencialistas no ayudan a la gente a resolver acertadamente este problema, sino que la confunden.

Los existencialistas entienden la libertad como algo inefable, inexpresable en conceptos, irracional. La oponen a la necesidad, niegan el determinismo de la elección, conciben la libertad como libertad fuera de la sociedad, como vivida sólo por el individuo encerrado en sí mismo, extramuros de la sociedad; sólo comprenden la libertad como estado interno, como talante, como vivencia personal. Ahora bien, la libertad opuesta a la necesidad y separada de la sociedad pierde toda significación, se traduce en principio formal vacío, en mera declaración. Los existencialistas no pueden y no intentan poner al descubierto el contenido real de la libertad. Aunque a su juicio el hombre puede y debe elegir libremente su futuro, no tiene ningún punto de apoyo seguro para tal elección. De hecho no tiene nada que elegir, cualquier elección no será mejor ni peor que otra, y a la postre carecerá de sentido. En el aspecto político, esa concepción de la libertad es reaccionaria, ya que admite como libre sólo al hombre que se contrapone a la sociedad. Los existencialistas se desentienden del contenido histórico concreto de la libertad, omiten el problema de la libertad como problema de liberar al hombre del sojuzgamiento por las fuerzas naturales y sociales, y recomiendan a cada individuo que busque su libertad personal en las profundidades de su propia "existencia".

La doctrina idealista subjetiva del mundo

Los existencialistas consideran que si bien el hombre es libre, su libertad está condicionada por el marco de la situación

en que ha de elegir. El rasgo característico de la existencia humana es "ser-en-el-mundo" y la vida entre los demás hombres. El hombre no elige las condiciones de su vida, es un "ser-arrojado-al-mundo" por encima de su voluntad y se halla subordinado al destino. A juicio de los existencialistas, el destino del hombre lo determinan la pertenencia a un tiempo, a un país, a un pueblo, la posesión de tal o cual carácter, intelecto, etc., todas las condiciones de existencia que cada hombre encuentra dadas y que no dependen de él.

Tampoco dependen del hombre el principio y el fin de su existencia. Todo esto obliga a los existencialistas a admitir, además de la existencia humana, una realidad extrapersonal. Ahora bien, la admisión por los existencialistas de un algo trascedente, lo mismo que su proposición acerca del "ser-en-el-mundo", no debe entenderse como admisión de la realidad objetiva del mundo material circundante, postura esta última materialista. Para los existencialistas, el "ser-en-el-mundo" no es más que un modo de existencia consistente en la "preocupación" del hombre, en un sentimiento de inquietud dirigido incesantemente hacia algo fuera de él. El mundo exterior representa su medio, el mundo de su preocupación que envuelve como en una nube la existencia humana y se encuentra en ligazón irrescindible con ella. En suma, es la "coordinación de principios" del sujeto y el objeto, punto de vista típico del idealismo contemporáneo. "Cuando no existe ningún estar-ahí, tampoco hay ningún mundo "ahí"... Cuando el estar-ahí se temporaliza también hay un mundo"[24], dice Heidegger en su libro *El Ser y el Tiempo.* De esta concepción, en rigor solipsista, dimana la negación de la objetividad, no sólo del espacio, sino también del tiempo, su conversión en modos de existencia humana. El tiempo, por ejemplo, es la vivencia por el individuo de su limitación, de su finitud. El verdadero tiempo transcurre sólo entre el nacimiento y la muerte, expresa la temporalidad de la existencia, en tanto que la representación del tiempo que precede al comienzo de la existencia y que continúa discurriendo una vez ésta ha terminado es, desde el punto de vista de los existencialistas, extrapolación arbitraria.

---

[24] Ibídem, S. 365.

Es absurdo hablar de lo que acontecerá después de mi muerte. El existencialismo conduce, de hecho, a la negación de la historia, a la admisión relativista sólo del momento en que está despierta la autoconciencia. Este ahistoricismo militante es uno de los síntomas del temor a las leyes de la historia que apresa a los ideólogos de una clase sentenciada por la historia. La admisión por parte de los existencialistas de una realidad trascendente ultramundana, que constituye el momento objetivamente idealista de su filosofía, no incide sobre su comprensión del mundo circundante, que sigue siendo idealista subjetiva.

Jaspers intenta conciliar el subjetivismo existencialista con la creencia religiosa, para lo que atribuye especial significación al concepto de trascendencia, esto es, del ser que no depende de la "existencia". Argumentando desde las posiciones del irracionalismo y el agnosticismo comunes a todos los existencialistas, Jaspers no admite la posibilidad de conocer lo trascendente. A su modo de ver, el hombre vive en un mundo enigmático, incognoscible. La "existencia" está envuelta por símbolos y signos misteriosos. El mundo es un mensaje cifrado que trata de leer en vano el hombre. Todos los intentos de conocimiento racional por parte del hombre son baldíos. En consecuencia, Jaspers recomienda profesar una creencia, bien la religiosa, más popular y accesible, bien la filosófica, más complicada, pero que no se diferencia de la otra sino en la forma. Jaspers afirma que sólo en "situaciones fronterizas", especialmente en el momento de la muerte, sube un poco el telón que oculta al ser y puede el hombre topar con la trascendencia, concepto éste tan indefinido en Jaspers que es capaz de envolver la muerte, la nada y el ser, pero, ante todo, a Dios.

El individuo y la sociedad

Los existencialistas convienen en que el hombre se encuentra entre otros hombres y no puede vivir sin comunicarse con ellos, pero abordan este hecho desde el ángulo del individualismo más extremado. Para ellos, la sociedad, que es la única que hace posible la vida de cada individuo y en la que se forma la

conciencia y se moldea la personalidad, es una fuerza amorfa global que aplasta y destruye la individualidad, arrebata al hombre su ser e impone a troquel gustos, costumbres, opiniones, convicciones, costumbres.

En los razonamientos existencialistas sobre la sociedad se refleja de modo deformado el hecho de que la sociedad *capitalista* es, en efecto, hostil al hombre, lo oprime y desindividualiza. Pero los rasgos mercantilistas, calculadores y desaprensivos de la sociedad burguesa se los endosan a la vida social en cuanto tal. Los existencialistas dirigen contra toda sociedad la legítima y natural protesta contra el aplastamiento de la individualidad en una sociedad explotadora.

Según los existencialistas, el hombre, perseguido por el temor a la muerte, busca asilo en la sociedad. Diluido en la multitud impersonal se consuela con la idea de que todos mueren, y de tal suerte ahuyenta la idea de su propia muerte. Pero la vida del individuo en la sociedad, dicen los existencialistas, no es verdadera, es una existencia superficial, empírica y cotidiana. En su profundidad se oculta la "existencia", esto es, la vida auténtica, solitaria, ciertamente accesible a pocos. Los existencialistas ven el camino que lleva a este último tipo de existencia en el temor a la muerte, que muestra al hombre su verdadera soledad e individualidad, pues nadie puede morir por otro. Cada cual muere solo.

Se retoma una vez más en la filosofía existencialista su motivo central: el hombre vive para morir. Para Heidegger, la muerte es la última posibilidad del hombre. Para Sartre, el fin de todas las posibilidades. Pero para todos los existencialistas, es la suprema realidad trascendente. El "ser-para-la-muerte" es el verdadero destino y objetivo de la existencia humana. El ingente daño que infiere el existencialismo radica en que, al hacer de la muerte el sentido y el objetivo de la existencia humana, impone la conclusión de que la vida y la lucha por un futuro mejor son absurdas. Al predicar un individualismo extremado y la soledad del hombre, desvaloriza toda la vida y actividad social del hombre; al exaltar la libertad e identificarla con la propia existencia humana, el existencialismo, con todo su indeterminismo e irracionalismo, socava la libertad, pues sustrae el elemento de necesidad a las actividades humanas y

las convierte en un arbitrio que nada limita, pero que carece de sentido. Los existencialistas contraponen el individuo a la sociedad, a la clase, a cualquier grupo social. Se mofan de la solidaridad de los trabajadores, de su conciencia de clase, de su organización y disciplina partidista.

En ética, los existencialistas niegan significación universal a los principios y normas morales y predican un relativismo extremado que convierte al hombre en un ser asocial, profundamente amoral, al que "todo le está permitido". La sombra tenebrosa de Nietzsche se cierne sobre los escritos de los existencialistas.

Aunque algunos existencialistas elevan protestas contra las formas más extremas de la reacción imperialista, se unen a los partidarios de la paz y, hasta cierto punto, apoyan algunas reivindicaciones progresistas, su filosofía es en esencia hostil a las ideas científicas, filosóficas y sociales avanzadas y, a fin de cuentas, no puede sino ejercer una influencia desmoralizadora.

Los existencialistas preconizan la libertad del individuo. Pero su modo de entender al individuo y su libertad es contradictorio y entraña las tendencias sociopolíticas más diversas. En algunos casos, como ocurrió en Alemania en vísperas de la llegada al poder de los hitlerianos, la admisión de la libertad absoluta irracional desemboca fácilmente en prédica de una arbitrariedad ilimitada de los "hombres fuertes". En otros casos, el individualismo existencialista puede tomar la forma de protesta contra la deshumanización y la alienación del individuo, contra el aplastamiento de la libertad en una sociedad burguesa burocráticamente racionalizada. Por cuanto esa protesta no conlleva la unión con las fuerzas progresistas y la presencia en la lucha organizada de masas, queda en el marco de la sociedad existente como impotente rebeldía anarquista, individualista. Tal es el caso de Albert Camus. Al tomar al individuo alienado de la sociedad burguesa como único rasero y criterio de todos los valores, la filosofía individualista de la existencia descarta la posibilidad de un análisis científico de los fenómenos de la vida social y de su apreciación objetiva, impide que el individuo se oriente en la enmarañada confrontación política e ideológica y deslinde el

carácter de unos u otros movimientos e ideologías. Cuando no expresa inmediatamente intereses de la extrema derecha, esa filosofía condena a sus partidarios a vacilaciones constantes, que tan pronto llevan a una aproximación contingente y transitoria con las fuerzas verdaderamente progresistas como a la alineación práctica con las fuerzas reaccionarias. De ahí que los marxistas extranjeros sostengan una constante lucha de principios contra esa filosofía, contra todos los intentos de "unir" el existencialismo con el marxismo. En particular, los marxistas de la República Democrática Alemana han sometido a profunda crítica el existencialismo y la forma existencialista del revisionismo que hizo presencia entre ciertos filósofos de la RDA. En los EE.UU., Francia, Italia y otros países, los filósofos progresistas siempre salen al paso de los intentos existencialistas de desorientar y confundir las mentes.

5. El neopositivismo

El neopositivismo ("atomismo lógico", "positivismo lógico", "empirismo lógico", "análisis lógico", etc.) apareció desde sus comienzos como una corriente filosófica internacional. Contribuyeron notablemente a su nacimiento el lógico, matemático y filósofo inglés Bertrand Russell y el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein. El positivismo lógico vio la luz en el llamado Círculo de Viena, formado a principios de la década de los 20 del presente siglo bajo la dirección de Moritz Schlick. Entre sus miembros, Carnap, Frank, Neurath y Hahn. Junto al Círculo de Viena y a la Sociedad de Filosofía Empírica de Berlín (Hans Reichenbach), apareció en los años 30 el grupo de "analíticos" en Inglaterra (Ayer y Ryle entre otros) y la Escuela de Lvov-Varsovia en Polonia (Twardowski, Ajdukiewiez y Tarski).

La fuente principal del neopositivismo es el machismo, completado con el convencionalismo de Poincaré y algunas ideas extraídas del pragmatismo. Los exponentes de esta nueva tendencia intentaron eliminar la subvaloración del grado lógico del proceso cognoscitivo característica del machismo y utilizar los resultados obtenidos por la lógica matemática

contemporánea. Los machistas postulaban la teoría "biológico-económica" del conocimiento y veían la ciencia principalmente como un método de ordenación de las sensaciones ("elementos"). Por su parte, los positivistas lógicos delimitan una nueva comprensión del conocimiento científico como *construcción lógica sobre la base de los contenidos sensoriales* ("datos sensoriales"). Los neopositivistas emprendieron con más decisión aún que Mach y Avenarius la tarea de expulsar la "metafísica" de la filosofía, declarando que la filosofía tiene derecho a existir no como "pensamiento acerca del mundo", sino sólo como "análisis lógico del lenguaje".

Los positivistas de la primera generación (Comte, Spencer) consideraban que la debilidad y las limitaciones de la mente humana rendían insolubles los problemas filosóficos básicos. Los machistas entendían que la cuestión cardinal de la filosofía quedaba superada y resuelta con la doctrina de los elementos "neutrales". Los neopositivistas procedieron de modo más radical. El problema cardinal de la filosofía, y por lo demás todos los problemas considerados hasta entonces filosóficos, eran problemas ficticios o pseudoproblemas. No había necesidad de resolverlos. Debían ser desechados como carentes de sentido científico.

El objeto de la filosofía según el neopositivismo

Los neopositivistas sostienen que todo lo que sabemos del mundo es obra de las ciencias empíricas concretas. La filosofía, en cambio, no puede decir del mundo ni una palabra más de lo que dicen de él las ciencias particulares, no puede ofrecernos ninguna representación panorámica del cosmos. Su tarea consiste en efectuar un análisis lógico y esclarecedor de los postulados de la ciencia y del sentido común con los que puede expresarse nuestro conocimiento del mundo.

Esa reducción de la filosofía al análisis lógico la debe el neopositivismo, en primer término, a Bertrand Russell, quien utilizó para ello las conquistas de la lógica matemática. El desarrollo de la matemática a finales del siglo XIX y principios del XX, particularmente la elaboración de las geometrías no

euclidianas y la creación de la teoría de conjuntos, y los intentos de formalización de la aritmética y, posteriormente, de la geometría, reclamaban un análisis más profundo de las bases lógicas de la ciencia matemática, la investigación de la naturaleza de la axiomática, etc. Los trabajos en esta dirección contribuyeron a crear una nueva disciplina, la lógica matemática o simbólica, en cuya preparación desempeñó un considerable papel el propio Russell. En su intento de dar definiciones rigurosas en el sentido lógico a los conceptos matemáticos, Russell llegó a la conclusión de que todas las nociones matemáticas pueden ser reducidas a relaciones entre números naturales, y que estas relaciones tienen, a su vez, un carácter lógico puro. Toda la matemática, concluyó Russell, puede ser reducida a lógica[25].

Al analizar los fundamentos lógicos de la matemática, Russell se enfrentó a determinadas paradojas lógicas, algunas de las cuales ya eran conocidas en la antigüedad (como, por ejemplo, la del "mentiroso"), mientras que otras fueron descubiertas por él mismo ("la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas"). Russell entendió que obedecían a la imperfección de nuestro lenguaje y propuso una serie de reglas que limitan su empleo (la "teoría de los tipos"). En su obra fundamental *Principia Mathematica* (1910-1913), escrita en colaboración con A. N. Whitehead, Russell elaboró un sistema de lógica matemática cuyo lenguaje excluye la posibilidad de la formación de paradojas, con lo que quedaban eliminadas por medios puramente lógicos.
Convencido de la eficacia del método del análisis lógico, Russell dedujo que este método podía contribuir a resolver los problemas filosóficos, y sostuvo que la lógica era la esencia de la filosofía. Ludwig Wittgenstein, discípulo de Russell, puntualizó esta idea en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), al indicar que "la filosofía no es una teoría, sino una actividad" (4. 112) consistente en la "crítica del lenguaje", o sea en su análisis lógico. Wittgenstein consideraba que los problemas filosóficos tradicionales tenían su raíz en un mal uso del lenguaje. En pos

[25] Más tarde, las investigaciones demostraron que esta conclusión era errónea.

de Russell, admitía la posibilidad de crear un lenguaje perfecto en el que todos los enunciados serían, bien confirmaciones de hechos (ciencias empíricas), bien tautologías (según él, todos los enunciados de la lógica y la matemática son tautológicos).

Carnap redujo todavía más el cometido de la filosofía, circunscribiendo el objeto de sus investigaciones al *análisis lógico-sintáctico* del lenguaje y sosteniendo que los problemas filosóficos no son más que problemas lingüísticos. Como todo posible saber se expresa en cláusulas o combinaciones de palabras, filosofar equivale a puntualizar las reglas de ordenación de los vocablos en las oraciones, a analizar las normas lógicas para deducir unas de otras, etc.

Sin duda, el análisis lógico del lenguaje, especialmente del científico, no sólo es legítimo, sino imprescindible. Pero ésta es sólo una de las tareas de la filosofía, subordinada a otras más esenciales, de carácter de concepción del mundo. La filosofía no es sólo ni tanto lógica de la ciencia; es, ante todo, doctrina acerca del mundo desde el ángulo del problema de la correlación entre materia y conciencia.

Si bien se apoya en los datos de las ciencias concretas, el conocimiento filosófico del mundo ofrece algo nuevo en comparación con ellas. La filosofía científica, marxista, estudia las leyes más generales del movimiento y el desarrollo de todo el mundo material y espiritual, cosa de lo que ninguna otra ciencia se ocupa. Como a lo largo de toda su historia, la filosofía actual incluye el problema del hombre, los problemas éticos y estéticos. Al identificar toda la filosofía con el análisis lógico del lenguaje, los neopositivistas intentan excluir de la esfera de la filosofía casi toda la problemática filosófica e, implícitamente, suprimir la filosofía como tal.

La concepción neopositivista
del saber científico

Los positivistas llevan a cabo esta operación asoladora en nombre de la "superación de la metafísica". Para ellos, una de las tareas más importantes del análisis lógico consiste en separar las proposiciones que tienen sentido de aquellas que no

lo tienen desde el punto de vista científico, en "depurar" la ciencia de proposiciones "absurdas". Este es su enfoque de una cuestión tan importante como la estructura del saber científico. Los positivistas lógicos reproducen una vieja idea de Hume, y afirman siguiendo a Wittgenstein que existen dos tipos de saber científico radicalmente distintos: el fáctico y el formal. Las ciencias fácticas o empíricas nos dan a conocer el mundo y sus juicios tienen carácter sintético, es decir, en ellos el predicado amplía nuestro conocimiento del sujeto, contiene una nueva información acerca de él. Por el contrario, las ciencias formales, la lógica y la matemática, no aportan ninguna información sobre el mundo, pero nos ofrecen la posibilidad de transformar el conocimiento que de él tenemos. Las proposiciones de estas últimas ciencias son analíticas o tautológicas; son verdaderas para cualquier estado real de cosas, ya que su verdad viene totalmente determinada por las reglas del lenguaje y, por tanto, es apriorística. Por ejemplo, las proposiciones "(Aquí, ahora) llueve o no llueve" ($A \vee \bar{A}$) o $7+5=12$. De la admisión del carácter analítico (tautológico) de las proposiciones pertenecientes a las ciencias formales se concluye que, en el proceso del razonamiento lógico, el saber sólo cambia en la forma, pero no en su contenido. Como dice Carnap, "el carácter tautológico de la lógica muestra que toda deducción es tautológica. La conclusión dice siempre lo mismo que la premisa (o menos), pero en otra forma lingüística. Un hecho nunca puede ser deducido de otro" [26].

La concepción neopositivista de los saberes fáctico y formal constituye una absolutización de la diferencia relativa entre los componentes analítico y sintético que puede ser trazada dentro y respecto de cualquier sistema de saber ya formado, *preparado*. Pero es ilegítimo tratar de extender esa diferencia al *proceso* del conocimiento científico y elevarla al grado de contraposición tipológica radical de las ciencias, ya que no existe ningún límite absoluto que separe los juicios analíticos de los sintéticos, como no existe un saber absolutamente apriorístico. Aunque esta concepción fue criticada por eminentes lógicos y filósofos de la ciencia (Quine, Hempel, Pap y otros autores burgueses),

---

[26] *Erkenntnis*, Bd. I, Hf. 1, 1930, S. 25.

quienes pusieron de manifiesto la falta de todo criterio seguro del carácter analítico, la mayoría de los neopositivistas se aferran tercamente a esta doctrina, mejor dicho, a este dogma, fundamental para su filosofía. De este dogma se deriva que, fuera de las proposiciones analíticas (tautológicas) de la lógica y la matemática, sólo tendrán sentido los juicios de las ciencias empíricas, es decir, o bien los enunciados directamente fácticos o bien las consecuencias lógicas extraídas de esos enunciados. Las proposiciones que representan consecuencias lógicas tendrán sentido si se corresponden con las reglas de la lógica y pueden ser reducidas a proposiciones empíricas o enunciados sobre hechos.

Los enunciados fácticos siempre tienen sentido científico si, en efecto, no hablan más que de hechos. Sin embargo, a veces parece que una proposición dice algo de los hechos, cuando en realidad no dice nada de ellos. Por lo tanto, para aclarar si una proposición es significativa o no se precisa un método especial. Es el método que los neopositivistas propusieron con el nombre de *verificación* y que consiste en la necesidad de contrastar la proposición con los hechos, de indicar las condiciones empíricas concretas en las que será cierta o falsa. "Una proposición será significativa —escribió Schlick— sólo cuando... yo pueda decir en qué circunstancias es cierta y en cuáles falsa" [27]. Si no podemos indicar de qué modo hay que verificar si es cierta o no una proposición, tampoco podremos comprenderla, y pronunciaremos palabras desprovistas de sentido. El método de la verificación desempeña un papel de excepcional importancia. No sólo aclara si una proposición es cierta o falsa, sino que establece en qué estriba su sentido. Pues, como dice Carnap, "una proposición sólo enuncia lo que de ella puede ser verificado" [28]. Dicho de otro modo, "el significado de una proposición reside en el método para su verificación" [29]. En consecuencia, según los positivistas lógicos, el sentido de un juicio (proposición) no viene determinado por su contenido, sino por un criterio meramente formal: la

---

27 *Erkenntnis*, Bd. III, Hf. 1, 1932, S. 20.
28 *Erkenntnis*, Bd. II. Hf. 4, 1931, S. 236.
29 Ibídem.

posibilidad de señalar con precisión las condiciones empíricas de su veracidad.

Mediante la verificación se puede, por ejemplo, establecer fácilmente que la proposición "llueve en la calle" posee un significado, puesto que es posible indicar el método para su verificación: mirar por la ventana. Ahora bien, las proposiciones de carácter "metafísico" como, por ejemplo, "existe un Dios todopoderoso" o "la nada anonada" (Heidegger), carecen de significación y son pseudoproposiciones, ya que no se puede señalar ningún método para verificarlas empíricamente. No sólo los conceptos y los juicios "metafísicos", sino también los juicios éticos y estéticos carecen de significación para los positivistas. A su parecer, los juicios de ese género no contienen enunciados sobre hechos, no expresan más que el talante del que habla, su apreciación de un comportamiento u otro, razón por la cual son pseudoproposiciones.

Los neopositivistas afirman que el principio de verificación responde a las demandas de un cientifismo riguroso y está enfilado contra la metafísica especulativa, desprovista de pruebas. Dado que en la filosofía idealista existe una cantidad ingente de términos y expresiones artificiosos y a menudo abstrusos, sería cosa de aplaudir el esfuerzo de los neopositivistas para imponer claridad y precisión de lenguaje en la ciencia, para lograr definiciones exactas de los conceptos filosóficos. Sería cosa de aplaudirlo si no encubriera su lucha contra el materialismo.

Al igual que los positivistas del siglo XIX, cuando los neopositivistas hablan de superar y expulsar la "metafísica" se refieren ante todo a la admisión por los materialistas de la existencia objetiva del mundo material y su reflejo en la conciencia del hombre. Los neopositivistas afirman que su filosofía no es ni materialista ni idealista, que siguen una "tercera línea" en filosofía. En realidad, su filosofía está dirigida contra el materialismo. No niegan abiertamente la realidad objetiva del mundo exterior. Pero entienden que todo problema "metafísico" sobre la existencia del mundo objetivo, sobre la naturaleza objetiva de los fenómenos aprehendidos experimentalmente, es un falso problema. Es eso lo que persigue —combatir la admisión de la realidad objetiva— el

principio de la verificación. En efecto, para verificar una proposición hay que señalar los hechos que la hacen verdadera (o falsa). Ahora bien, ¿qué es un hecho para el neopositivista? No es a todas luces la realidad objetiva, ya que se prohibe, como carente de sentido, todo enunciado acerca de ella. Por ejemplo, para los neopositivistas carece de significación el aserto de que la rosa cuyo aroma aspiro es material y existe objetivamente, lo mismo que el aserto de que la rosa no existe más que en la conciencia perceptora. Júzguese la rosa material o ideal, ello no influirá sobre el hecho de que yo percibo su aroma, ni por ello olerá mejor ni peor. Y sólo ese hecho, dicen los neopositivistas, puede ser objeto de enunciado significativo. Vemos, pues, que estos autores entienden por hechos las sensaciones, las vivencias, en suma, los estados de conciencia. Es decir, en el proceso de verificación sólo se puede contrastar la proposición con los "contenidos sensoriales", con los "datos" de las sensaciones o vivencias. Según Carnap, todos los conceptos científicos "pueden ser reducidos a conceptos radicales relacionados con los "datos", con el contenido inmediato de las vivencias..."[30]. Ahora bien, los "contenidos sensoriales" no existen fuera de la experiencia del sujeto. Por tanto, el principio de la verificación conduce inevitablemente al solipsismo.

El principio de la verificación proporcionó a los neopositivistas bastantes quebraderos de cabeza. Ante todo, como el propio principio no puede encuadrarse ni en los juicios analíticos ni en los sintéticos, carece de lugar en el esquema neopositivista del saber científico y ha de considerársele desprovisto de significación. Luego resultó que ninguna afirmación sobre acontecimientos pasados o futuros se sometía a verificación en el sentido en que la entendían los positivistas lógicos y que ninguna ley científica o juicio general del tipo "todos los hombres son mortales" podían ser verificados, ya que la verificación concierne siempre a un "contenido sensorial" dado o a un número finito de hechos. Para salvar su doctrina, los positivistas lógicos recurrieron primero al debilitamiento del principio de verificación, sustituyendo la verifica-

[30] *Erkenntnis*, Bd. I, Hf. 1, 1930, S. 24.

ción actual por la *verificabilidad*, es decir, la posibilidad, en principio, de comprobación, y luego por la *confirmabilidad*, esto es, la posibilidad de una corroboración empírica siquiera parcial. Pero aquí surgieron nuevas dificultades, relacionadas ahora con la enorme vaguedad del concepto de confirmabilidad parcial y con la posibilidad descubierta de hallar una corroboración parcial inclusive para afirmaciones que se tenían por absurdas.

A los positivistas lógicos les esperaban también grandes dificultades por el lado de las proposiciones que debían referirse directamente a los hechos y ser cimiento de la ciencia. La demanda principal que los neopositivistas presentaban a estas proposiciones consistía en que no debían interpretar los hechos ni hablar de su naturaleza, sino únicamente describirlos de la forma más exacta posible. Esta demanda se asentaba en la errónea idea de que los hechos son por sí mismos "neutrales", que es la construcción lógica y no el hacer constar lo dado inmediatamente lo que les caracteriza como fenómenos físicos o psíquicos.

Los neopositivistas intentaron encontrar proposiciones absolutamente fidedignas capaces de hacer constar con exactitud los hechos. A las diferentes variantes las llamaron "atómicas", "básicas", "primitivas" o "elementales" y, con más frecuencia, enunciados "protocolarios". Aproximadamente debían presentar el siguiente aspecto: "NN, en el intervalo de tiempo T, en el lugar L, observaba a P". Ahora bien, no tardaron en presentarse también aquí las dificultades, pues aun admitiendo que un enunciado protocolario describa con precisión los hechos, no puede considerarse fidedigno sino en el momento en que se emite. En el momento siguiente se pone en duda su fidedignidad y él mismo necesita ser confirmado. Tampoco está claro qué debe entenderse por fenómeno observado. Tratando de circunscribirse a los "hechos" incuestionables, los neopositivistas tuvieron que reducir, al fin, los fenómenos observados a las fugaces vivencias del observador, y la descripción de esos hechos a proposiciones del tipo de "esto es verde", etc. Ahora bien, si los enunciados protocolarios, para ser seguros, debían referirse sólo a los datos sensoriales, es decir, a las sensaciones del sujeto, era evidente que no podían

tener significación más que para el sujeto dado, y eso en el momento en que las experimentaba. Esta conclusión dimana inevitablemente de la admisión fenomenológica de los "datos sensonriales" como límite del análisis. También por este lado se veían los positivistas lógicos abocados al solipsismo. La afirmación de Carnap de que se trataba sólo de un solipsismo metodológico era muy débil consuelo para los "filósofos de la ciencia".

Con el propósito de evitar el solipsismo y conferir a los enunciados protocolarios carácter intersubjetivo, Neurath y, tras él, Carnap, propusieron la doctrina del "fisicalismo". Desde esta perspectiva, lo intersubjetivo no son las sensaciones (que son siempre personales), sino el comportamiento del hombre, sus reacciones, sus estados físicos. Los sucesos físicos son comunes, accesibles a todos. De ahí que las proposiciones elementales debieran expresarse en "lenguaje fisicalista", esto es, *en términos de sucesos físicos y no de estados psíquicos*. En rigor esto era retroceder implícitamente de las posiciones fenomenalistas hacia el materialismo. Los fisicalistas sostenían, empero, que su doctrina no comportaba la admisión de una realidad "metafísica", sino sólo un cambio de lenguaje.

El fisicalismo también resultó ser una mala salida. Si los enunciados protocolarios hablan de sucesos físicos, está claro que es imposible establecer una diferencia cardinal (inclusive por el grado de fidedignidad) entre ellos y cualesquiera otras proposiciones empíricas. Por si fuera poco, Neurath sostuvo que, por lo demás, hablar de contrastar las proposiciones con los hechos era sumergirse en la metafísica; una proposición sólo se podía contrastar con otra proposición. A la postre, los neopositivistas renunciaron a buscar enunciados protocolarios valederos para todos los casos y empezaron a considerar que cualquier proposición era buena para desempeñar el papel de protocolaria y ser base de una teoría científica. Para evitar una arbitrariedad completa que destruyera la ciencia, la selección de proposiciones admitidas como protocolarias se efectuaría mediante acuerdo o convención entre los científicos competentes.

De este modo reveló el "empirismo" de los neopositivistas su insolvencia, su incapacidad para ser fundamento adecuado

del saber científico. Los principales defectos de este empirismo son que su principio de verificación recaba, no el contraste de los enunciados con la realidad objetiva, sino únicamente con las sensaciones del sujeto; parte del dogma del "reduccionismo", es decir, considera posible reducir todos los postulados teóricos a proposiciones elementales de la observación y todo el contenido de la teoría a lo dado sensorialmente; comprende de modo muy simplificado el proceso de confirmación de las proposiciones de la teoría científica, reduciéndolo a la "verificación"; parte de la errónea hipótesis de que es posible encontrar un indicador único que diferencie las proposiciones científicas de las no científicas, y ese indicador es también el principio de la verificación.

Toda esta concepción es profundamente errónea, ya que en realidad la teoría debe ir más allá de lo "dado", de lo inmediatamente percibido, y sus postulados contienen algo más que "proposiciones de la observación". De otro lado, el proceso de confirmación de los postulados de la teoría es sumamente complicado, y en él, como en el establecimiento del significado científico de unos u otros juicios, desempeña un papel decisivo la práctica social, con toda su multiplicidad.

La tergiversación relativista de las bases de la ciencia efectuada por los neopositivistas culmina con su modo de entender el grado lógico del conocimiento, de la teoría científica. Esta les parece una construcción lógica basada en los datos sensoriales o, lo que es lo mismo, en enunciados de hechos arbitrariamente elegidos. Esa construcción lógica o sistema de proposiciones debe erigirse en consonancia con determinadas reglas lógicas del lenguaje que se utiliza para levantar la teoría dada.

Una de las ideas básicas del neopositivismo, llamada por Carnap principio de tolerancia, consiste en que estas reglas y axiomas y principios fundamentales del sistema científico dado se eligen arbitrariamente, observando únicamente el principio de su no contradicción interna. Con esta doctrina, los neopositivistas se ponen a la derecha de toda la línea neokantiana en el modo de entender la naturaleza del conocimiento científico, por cuanto desde el punto de vista neokantiano los objetos científicos se constituyen con arreglo a

leyes lógicas independientes del sujeto y se aproximan a una visión instrumental de la ciencia. "En todos los aspectos —escribió Carnap— poseemos plena libertad en cuanto a las formas del lenguaje; aquellas dos formas de construcción de proposiciones y de reglas de transformación (más tarde denominadas usualmente "postulados" y "reglas de inferencia") pueden ser elegidas de forma arbitraria" [51]. De aquí se desprende que la veracidad de las proposiciones que forman una teoría científica viene exclusivamente determinada por la concordancia de esas proposiciones con las reglas de construcción del sistema escogidas por convención y con la terminología adoptada y por la posibilidad de reducirlas a proposiciones elementales. El punto de vista del convencionalismo resulta así el determinante para la comprensión neopositivista de todos los grados y aspectos del conocimiento científico. Esta visión excluye el mismo planteamiento del problema de la veracidad objetiva de la ciencia y convierte a ésta en un conjunto de hipótesis arbitrarias, que en el mejor de los casos serán más o menos probables.

En consecuencia, el neopositivismo significa no sólo la destrucción de la filosofía, la ética y la estética, sino también la destrucción de la propia ciencia, en nombre de la cual, al parecer, se había dado comienzo a toda la empresa del análisis lógico.

El neopositivismo y la ciencia natural

A pesar de su carácter nihilista, el neopositivismo tuvo considerable difusión y apoyo tanto entre los filósofos como entre los científicos de los países capitalistas en una serie de ramas piloto de la ciencia. Cada científico es un materialista espontáneo en la medida en que está ocupado en la investigación concreta de la naturaleza. Pero la teoría científica presupone no sólo hacer constar los hechos que se observan, sino generalizarlos, interpretarlos, comprenderlos filosóficamente. Cuando un científico entra en la esfera de la filosofía en

---

[51] R. Carnap. *The Logical Syntax of Language*. London, 1937, p. XV.

la sociedad burguesa queda envuelto en una atmósfera enconadamente hostil al materialismo. Como subrayaba Lenin, todo el ambiente en que transcurre la vida y la actividad de los científicos burgueses les empuja hacia los brazos de la filosofía idealista oficial. Las particularidades del desarrollo de la ciencia contemporánea ofrecen la posibilidad de una interpretación idealista de sus métodos y resultados. Estas particularidades fueron explicadas por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo,* obra en la que pone al descubierto las raíces gnoseológicas del idealismo "físico", el relativismo y la interpretación agnóstica de los novísimos adelantos de la ciencia. En la actualidad subsisten las raíces gnoseológicas señaladas por Lenin en los extravíos idealistas que cometen los científicos burgueses.

El descubrimiento y la elaboración de las geometrías no euclidianas, que mostraron la diversidad e inagotabilidad de las propiedades espaciales de la materia reflejadas sólo de modo incompleto y aproximado por los sistemas geométricos, fue falsamente interpretado como prueba de la "bancarrota" de las ideas sobre la fidedignidad del saber geométrico, como demostración de la naturaleza puramente convencional de la ciencia geométrica. El surgimiento de nuevos sistemas de lógica, por ejemplo de la lógica para la que no rige el principio del tercero excluido, se valoró como una prueba del carácter convencional de las leyes lógicas.

El desarrollo de la física del micromundo también abona el terreno para los errores idealistas. A diferencia de los objetos de la física clásica, los microobjetos no son accesibles a una observación directa. En sus experimentos, el científico no observa las micropartículas, sino únicamente las indicaciones de los aparatos encargados de registrar los microprocesos. La existencia de la partícula "elemental" y su naturaleza se establecen mediante complicados cálculos matemáticos, como resultado de una "construcción lógica" basada en las indicaciones de los aparatos. De ahí que el científico influenciado por la filosofía idealista pueda deducir que las partículas elementales no son una realidad objetiva, sino un "producto de la teoría", y que la única realidad accesible al físico son sus propias observaciones de lo que indican los aparatos. Así, por ejemplo,

el físico Pascual Jordan escribió: "El positivismo nos enseña que la auténtica realidad física es sólo la totalidad de los resultados experimentales"[32]. Los "contenidos sensoriales", que los neopositivistas identifican con la realidad, resultan ser, aplicados a la física, las indicaciones de los aparatos con las que, según estos autores, construimos arbitrarios esquemas simbólicos de la "realidad física".

A diferencia de la física del siglo XIX, que presentaba el átomo como una menuda esfera material dúctil, la física moderna no ofrece un modelo visualizable de las partículas elementales, no puede decir qué "trazas" tienen el mesón o el neutrino. Este hecho desconcierta a menudo a los científicos, que acaban por ver en el átomo sólo un "sistema de fórmulas". Los idealistas se valen de esa falta de "palpabilidad" para negar la realidad objetiva de los microobjetos, para convertirlos en símbolos matemáticos. En virtud de su índole matemático-abstracta, la teoría física parece velar la realidad objetiva, ocupar su lugar. Aquí ocurre aproximadamente lo que decía Lenin: "La materia desaparece, quedan sólo ecuaciones"[33].

El neopositivismo y la semántica

El vacío y la esterilidad del formalismo al que los neopositivistas redujeron el análisis lógico del lenguaje y, con ello, a toda la filosofía, eran tan patentes mediados los años 30 que llevaron a los positivistas lógicos a revisar su doctrina. Si antes habían desdeñado el contenido del lenguaje de la ciencia y se ocupaban exclusivamente de las reglas sintácticas formales, a partir de finales de la década de los 30 los positivistas lógicos dedicaron creciente atención a los problemas semánticos, es decir, a los problemas de la significación de las palabras y las oraciones.

El lógico Alfred Tarski y, más tarde, el positivista norteamericano Charles W. Morris, próximo al pragmatismo, impulsaron el desarrollo de la investigación semántica. Comenzaron a acotarse tres áreas en el análisis del lenguaje y de los sistemas

---

[32] P. Jordan. *Physics of the 20-th Century*. New York, 1944, p. 123.
[33] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*. *O. C.*, t. 18, pág. 326.

de signos en general: la relación del lenguaje con el que lo emplea —*pragmática*; la relación del lenguaje con lo que éste designa -*semántica*; la relación entre las diferentes oraciones lingüísticas —*sintaxis*. La doctrina integrada por estas tres partes se denominó *semiótica*.

Con su paso al análisis del significado de las palabras y los signos, los neopositivistas incluyeron en la esfera de sus nuevas investigaciones una serie de problemas lógicos, lingüísticos y psicológicos de gran alcance científico y práctico (por ejemplo, en el diseño de computadoras). En el terreno común de la problemática semántica se instalaron diversas corrientes y escuelas que enfocaron desde distintos ángulos el análisis del lenguaje como portador de significación y como forma de comunicación. El grupo de Carnap y Tarski se sumergió en la investigación de las expresiones simbólicas relacionadas con los problemas de la lógica matemática. Los seguidores de Richards-Ogden se dedicaron a los problemas semánticos en el terreno de la lingüística. Los representantes de una corriente muy heterogénea, la llamada semántica general (A. Kozybski, S. Chase y otros autores) intentaron utilizar el análisis semántico del lenguaje para "mejorar" las relaciones sociales, para "resolver" las contradicciones sociales.

Los exponentes de las escuelas citadas afirman que sus doctrinas se hallan desprovistas de premisas filosóficas y que se sitúan por encima de la contienda de los partidos filosóficos. En realidad, salvo raras excepciones, no van más allá de la comprensión idealista subjetiva de los problemas filosóficos fundamentales desarrollada anteriormente por el Círculo de Viena.

A partir de los años 30, comenzó a formarse en Inglaterra una modalidad especial de neopositivismo, la llamada *filosofía lingüística*, que después de la segunda guerra mundial alcanzó influencia predominante en algunas de sus universidades, particularmente en Oxford y Cambridge, para extenderse después a los Estados Unidos. Los representantes de esta escuela (G. Ryle, J. Wisdom, J. Austrin, P. Strawson, F. Waismann y otros) se inspiraban en el último Wittgenstein, que desde 1929 profesaba en Cambridge. Tras renunciar a la idea de un lenguaje ideal, que había defendido en un primer

período de su obra, pero conservando y aun acentuando su postura negativa frente a la "metafísica", Wittgenstein proclamó que la única tarea legítima de la filosofía era investigar el lenguaje común, sus formas y los diferentes usos de las palabras y las expresiones. Aunque negaba, y con razón, la posibilidad de un "lenguaje personal", admitía la función comunicativa del lenguaje y lo juzgaba como un fenómeno social, Wittgenstein no veía en el lenguaje un medio de conocimiento del mundo objetivo (de su reflejo con ayuda de un determinado sistema de signos) condicionado histórica y socialmente ni tampoco una manifestación de procesos psíquicos internos, sino sólo un modo de expresar "formas de vida", entendidas principalmente dentro del espíritu del conductismo, como diferentes tipos de comportamiento de las personas.

Wittgenstein seguía creyendo que los problemas filosóficos (en el viejo sentido de la palabra) eran resultado exclusivo de un mal uso del idioma, y afirmaba que la misión del filósofo consistía en "ayudar a la mosca a escapar del cazamoscas", es decir, desembrollar los malentendidos lingüísticos para así eliminar los problemas filosóficos. Para ello debía aclararse ante todo el significado de las palabras. Wittgenstein y sus seguidores entendían por significado los modos de usar la palabra apropiada en las diversas situaciones lingüísticas. Aunque no todos los seguidores de esta corriente admitían que esa función "terapéutica" era la única, sí consideraban que "la filosofía es esencialmente lingüística" [34], que los problemas filosóficos podían reducirse a lingüísticos. Así, a juicio de Austin, en vez de debatir la eterna cuestión de "qué es la verdad", debe analizarse qué empleo se da a la palabra "verdaderamente", "comó la expresión "es verdadero" figura en las oraciones (*sentences*) inglesas" [35]. Y debe procederse de modo semejante con todas las palabras y expresiones que susciten dudas.

Pese a su pretensión de evitar la "metafísica", los filósofos lingüísticos quedaron prendidos en las redes del idealismo

---

[34] V. C. Chappel (ed.). *Ordinary Language*. New Jersey, 1964, p. 1.

[35] J. L. Austin. *Truth. In "Truth"*. Ed. by G. Pitcher. New Jersey. 1964. p. 19.

subjetivo y del agnosticismo. De hecho, el lenguaje se convirtió para ellos en la única realidad (al menos, en la medida en que con ella puede relacionarse la filosofía), y reemplazaron el mundo objetivo por lo que de él se dice, identificando el pensamiento con el lenguaje.

Los intentos de Chase, Kozybski y otros autores de aplicar el análisis semántico como "socioterapia" revelaron en el acto, no sólo el carácter idealista subjetivo de esta corriente, sino también su sentido político reaccionario. Puesto que enfocaban el lenguaje desde posiciones nominalistas e idealistas subjetivas, los semánticos de esta orientación sostenían que sólo tenían significado las palabras para las cuales podía encontrarse la "referencia" correspondiente o el hecho sensorial único que viniera designado por la palabra en cuestión. De ahí se deducía que palabras como "capitalismo", "fascismo" o "desempleo" y otras muchas que no expresan un hecho separado sino algo general, carecen de sentido. Al propio tiempo, ésta corriente de filósofos semánticos afirmaba que el mundo exterior, por cuanto tiene significación para nosotros, es preferentemente una construcción lingüística, o sea lo determina lo que de él dice la gente. Y como la gente emplea para tales construcciones palabras como "capital", "lucha de clases" o "explotación" carentes de sentido e imagina que dichos términos designan existencias reales, se crean motivos de inquietudes, contradicciones y discordias constantes. A juicio de estos semánticos, la causa de las guerras, de las luchas políticas y de las colisiones clasistas reside en un uso impropio de las palabras. De ahí se concluye que para expurgar de antagonismos y contiendas la sociedad capitalista hay que reformar el lenguaje y suprimir todas esas palabras "peligrosas". La índole burdamente apologética de tales razonamientos es evidente.

Aunque sería equivocado identificar el neopositivismo, como corriente filosófica, con esas afirmaciones de la semántica "popular", sí debe tenerse en cuenta que fue precisamente la filosofía del neopositivismo la que proporcionó a esos semánticos argumentos que esgrimir para sus fines apologéticos. Así pues, una vez más la filosofía idealista fue la premisa de deducciones políticas reaccionarias.

6. La filosofía religiosa. El neotomismo

En una época de inmensos avances en las ciencias naturales y cuando las luchas ideológicas adquieren formas particularmente virulentas, la reacción en el campo de las ideas utiliza con bastante más energía un medio antiguo y secularmente comprobado de influjo espiritual sobre extensos sectores humanos: la religión y la ideología religiosa.

Los ideólogos de la clase dominante empeñan esfuerzos ingentes en reanimar y apuntalar la fe, en poner muros ante la ciencia y "hacerla inofensiva". En las últimas décadas se asiste a una galvanización de las corrientes filosóficas que se proponen sin circunloquios vigorizar la religión, y que no sólo llegan a conclusiones religiosas, sino que incluyen los postulados de la fe en el propio contenido de la filosofía.

Resurrección de la escolástica medieval

Entre todos los tipos de filosofía religiosa, la más influyente es la filosofía católica del *neotomismo*, es decir, la doctrina de Tomás de Aquino, el sistematizador más prominente de la escolástica medieval, renovada y adecuada a nuestros días. El neotomismo no es la única variedad de la filosofía católica, pero sí la más influyente. Entre sus pensadores más destacados mencionaremos a Jacques Maritain, Etienne Gilson y Gallus Manser. Puede parecer increíble que la doctrina de un escolástico del siglo XIII goce de autoridad y tenga partidarios en la época de la energía atómica, de la cibernética y de los vuelos espaciales. Por supuesto, si los neotomistas se limitaran a repetir las proposiciones de la *Summa theologiae* del Aquinata, su influencia no trascendería el reducido mundo del clero católico. Pero la doctrina y las actividades de los neotomistas están mucho más diversificadas. Junto a la reproducción y el comentario de las ideas de Tomás de Aquino, los neotomistas dedican gran atención a la propaganda y aclaración de las prescripciones de la autoridad eclesiástica, del Vaticano, que sigue atentamente el desarrollo de la vida científica y social y

toma posición ante ella. Los neotomistas consideran como una de sus principales tareas la interpretación idealista de los descubrimientos y las teorías de la ciencia contemporánea. Una faceta muy importante de su actividad es combatir el marxismo en general y el materialismo dialéctico y el materialismo histórico en particular.

A un científico burgués, a un intelectual o a un hombre sencillo puede impresionarle el neotomismo porque, en primer lugar, proclama formalmente los derechos de la razón y de la ciencia y se opone al irracionalismo y al subjetivismo en boga. En segundo lugar, dado que admite que la existencia del mundo circundante es independiente del hombre, parece una escuela muy próxima a las opiniones de las personas normales no ofuscadas por la filosofía idealista. En tercer lugar, quizá impresione porque los neotomistas afirman que su propósito es crear una filosofía como *concepción del mundo* que dé un cuadro íntegro de la realidad.

Los neotomistas, acerca de la fe y el conocimiento

Los neotomistas declaran que la premisa de toda filosofía es instaurar "una clara distinción entre fe y conocimiento" y establecer la "armonía" entre ambos conceptos. Afirman que fe y saber no se excluyen, sino que se completan como dos fuentes de la verdad que Dios nos ha dado. Aunque admiten que la fe no es necesaria más que allí donde no puede haber conocimiento, no les satisface la fe ciega, irracional; consideran que la fe debe asentarse en una base racional, lógica. Para ellos, la fuente de las verdades de fe es la Revelación, que se expresa, por ejemplo, en las Sagradas Escrituras. El contenido de estas verdades es sobrenatural y concierne enteramente a la esfera de la teología (el dogma de la Trinidad, por ejemplo). Ahora bien, para que el hombre pueda aceptar todo el contenido de las Sagradas Escrituras debe estar convencido de que la Revelación fue un hecho y, ante todo, de que Dios existe. Los neotomistas insisten en que admitir la existencia de Dios no es sólo cuestión de fe, sino también de saber. Probar la existencia

de Dios es el *cometido* de la filosofía, cometido que ha de cumplirse por medios rigurosamente lógicos. De esta suerte, las verdades demostrables por vía lógica forman la "antesala de la fe", su pedestal. Las verdades de fe no ofenden a la razón: son suprarracionales; por cuanto dimanan directamente de Dios se hallan por encima de las verdades de la razón. Si en el terreno del saber el hombre llega a la verdad por necesidad o por la fuerza convincente de la prueba o del testimonio de los sentidos, en la fe llega a la verdad libremente. De ahí que la fe sea mayor mérito que el saber.

Cae por su peso que las proposiciones neotomistas sobre la "armonía" entre fe y razón contradicen los hechos y la lógica. La existencia de Dios, como los demás dogmas religiosos, no es para los tomistas materia de investigación científica, no es resultado y conclusión de un análisis racional, sino postulado, premisa de todos los razonamientos, a la que por todos los medios procuran echar cimientos lógicos. Los tomistas no admiten más que aquella ciencia y aquella filosofía que no atentan a los dogmas de la Iglesia. Y, viceversa, rechazan y motejan de "rebelión contra la razón" toda teoría que contradiga la doctrina de la Iglesia o conlleve deducciones para ella indeseables.

El desarrollo de la ciencia y de la filosofía materialista mostró hace ya mucho tiempo la endeblez de las ideas sobre fuerzas o esencias sobrenaturales y sobre la intervención divina en la naturaleza y la historia. La fe en tal fuerza carece de todo fundamento racional y lógico; es completamente irracional. Obligando a la razón que suministre "pruebas" de los dogmas eclesiásticos, los tomistas convierten la ciencia y la filosofía, de investigación objetiva, en apología preconcebida. Lo mismo que Tomás de Aquino, consideran que la filosofía debe estar subordinada a la teología, ser su "sierva".

Los tomistas actuales, naturalmente, admiten todas las "pruebas" de la existencia de Dios propuestas por el Aquinata, pero al mismo tiempo tienen conciencia de su carácter arcaico, artificioso. Por ello buscan nuevos "testimonios" de la presencia de Dios en el mundo y utilizan con este fin la menor duda de los científicos en la concepción materialista, las dificultades que experimenta la ciencia, sus problemas pendientes. Así, en

su libro *Dios y la filosofía*, el tomista Gilson invoca el problema del origen del Sistema Solar, todavía no resuelto totalmente por la ciencia. Este autor señala el carácter fantástico de la hipótesis cosmogónica de Jeans, cuya insolvencia ha sido ya demostrada científicamente, y dice que todo este problema sería mucho más claro y comprensible si los científicos, en vez de inventar teorías inverosímiles, renunciaran a todo intento de darle una explicación científica y admitieran la doctrina eclesiástica de la Creación. Los tomistas querrían que todos los problemas que la ciencia no ha podido resolver aún definitivamente se consideraran como confirmación de la existencia de Dios y se resolvieran remitiéndose al acto de la Creación. Y dado que siempre habrá problemas no resueltos, la ciencia "demostrará" siempre la existencia de Dios. Por ello, el Papa Pío XII, en el discurso "Las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia moderna", pronunciado el 22 de noviembre de 1951, sostuvo que, "en efecto, pese a lo que se ha afirmado inconsideradamente en el pasado, cuando más progresa la verdadera ciencia más descubre a Dios, como si El esperara al acecho detrás de cada puerta que abre la ciencia"[36].

Los neotomistas también juzgan "prueba" de la Creación del mundo la teoría del "universo en expansión", que explica el llamado corrimiento hacia el rojo en el espectro de la radiación que nos llega desde lejanas galaxias a causa del rápido alejamiento radial de éstas respecto de nuestro Sistema Solar. Si el Universo se halla en expansión, afirman los tomistas, quiere decirse que no sólo es finito, sino que en cierto momento del tiempo tuvo que hallarse concentrado en un "átomo primitivo", de lo cual se infiere que fue creado. Refiriéndose a la teoría del "Universo en expansión" y a otras "pruebas" tan "convincentes" como ésta, Pío XII exclamó: "Así, creación en el tiempo; y, por ello, un Creador; y, en consencuencia, Dios. He aquí, pues..., la palabra que pedimos a la ciencia y que la presente generación humana espera de ella"[37].

---

[36] *Pius XII sagt.* Frankfurt am Main, 1959, S. 135.
[37] Ibídem, S. 146.

La "metafísica" de los neotomistas

Los neotomistas sostienen que Dios no sólo creó el mundo, sino que está siempre presente en él y que nada ocurre sin su participación, En este postulado de la presencia permanente de Dios en el mundo se erige toda la "metafísica" de los neotomistas, su doctrina del ser y su conocimiento.

Para los neotomistas, la doctrina de Tomás de Aquino es la "filosofía eterna", por cuanto, a su entender, dio la solución verdadera y definitiva de los grandes problemas filosóficos sobre la naturaleza de la esencia y la existencia, sobre lo general y lo particular, sobre el movimiento y el reposo, etc. Así es como los tomistas introducen en la filosofía el método del dogmatismo religioso y tratan de cortar todos los intentos de avance de la ciencia y la filosofía.

Característico de los neotomistas es el dualismo (lo material y lo espiritual), quedando siempre lo material subordinado a lo espiritual. El procedimiento básico de los neotomistas consiste en atribuir los aspectos diversos y contradictorios de un mundo material objetivo único a mundos distintos para, a la postre, acabar explicándolo por la intervención de Dios. Así, los atributos de eternidad e infinitud los asignan a Dios; la finitud y la temporalidad, al mundo. La ciencia y la filosofía materialistas hace mucho tiempo que superaron la dificultad con que los tomistas especulan. El propio mundo material es eterno e infinito, y su eternidad e infinitud se forman de una innumerable multiplicidad de cosas y fenómenos finitos, transitorios. Tal es la dialéctica objetiva de la realidad.

Los tomistas ven en el mundo variabilidad y persistencia relativa, movimiento y reposo. Pero en vez de analizar en qué forma se correlacionan en un mundo material único tales opuestos, atribuyen el movimiento a las cosas materiales, transitorias, finitas, y el reposo, la inmovilidad, a Dios. Los neotomistas afirman que no se puede aclarar el movimiento partiendo de él mismo, que únicamente se le puede comprender introduciendo el concepto de motor inmóvil, de Dios. Y no sólo sostienen que, además de la naturaleza, existe un principio espiritual que creó el mundo material, sino que dividen el mundo en materia pasiva y principio inmaterial activo, la

forma. Bien entendido que las formas inicialmente no son sino las ideas de Dios.

Dentro del tomismo tienen especial importancia las nociones de *potencia* y *acto*. Si la materia está asociada a la forma en todas y cada una de las cosas, la materia en sí, o "primera materia", únicamente es posibilidad de ser, su potencia, y no posee ser real. En cambio Dios es acto puro o auténtica realidad. Si la ciencia estudia las causas naturales de las cosas y los fenómenos, los neotomistas "descubren" en la naturaleza y la historia las *causas finales*, que se hallan por encima de las causas naturales, o los *fines*, "atestiguan" la predeterminación divina, la razón teleológica de Dios.

Los tomistas no pueden eludir ya el hecho del desarrollo que acontece en el mundo. Pero convienen en admitir la evolución natural sólo en los intervalos existentes entre los actos de la creación del mundo, de la vida y del hombre. También afirman que "una esencia no puede engendrar otra más perfecta que ella". Puesto que en el proceso de desarrollo aparecen formas más complejas y perfectas, los neotomistas sostienen que la fuente y la causa de su desarrollo sólo puede ser un ser que posea la perfección suprema, esto es, Dios.

En la teoría del conocimiento, los neotomistas aceptan cierto papel cognoscitivo de los sentidos y que las sensaciones son imágenes de las cosas, que la actividad del pensamiento consiste en hacer abstracción de los rasgos semejantes comunes a una serie de cosas individuales. Todo esto les permite llamar "realista" a su teoría del conocimiento. Ahora bien, a la postre resulta que, si bien los sentidos están dirigidos hacia las cosas materiales y concretas, el objeto del conocimiento racional es lo universal, que se denota como "esencias inteligibles" sólo presentes en las cosas concretas y que se extraen de éstas mediante abstracción: "Lo universal es un vástago del espíritu, un ser producido por la razón"[38]. Tenemos, pues, que se separan los sentidos del pensamiento, que lo particular se aloja en lo percibido sensorialmente y lo universal en un mundo suprasensible, en el mundo inteligible. Esta dualidad también

[38] J. M. Bochenski. *Contemporary European Philosophy*. Berkley and Los Angeles, 1956, p. 244.

es característica de la comprensión tomista del hombre. El cuerpo del hombre está subordinado al orden de la naturaleza y aparece por vía natural; el alma es inmortal y la crea Dios.

Las concepciones sociológicas de los neotomistas

Las concepciones sociopolíticas de los tomistas, a cuya propaganda dedican gran atención, son tan engañosas como su "metafísica". Como otros filósofos cristianos, los neotomistas hablan mucho de su fidelidad a los valores éticos y de la inmutabilidad de las leyes morales, presentándose como fieles abogados de los soportes morales de la sociedad. De este modo atraen a muchas personas que no desean sumergirse en el pantano del amoralismo.

Los tomistas consideran moral y justo el deseo de felicidad, pero procuran demostrar que no hay que buscar la felicidad en las condiciones externas de la vida, sino en la actitud interna que el hombre adopte frente a su conducta y en su comunicación con Dios. "El hombre inmortal... siente un ímpetu irrefrenable hacia la felicidad... —ha escrito, por ejemplo, una revista tomista española—; más no hay bienes terrenos, ni materiales ni espirituales... que puedan saciar esa sed inapagable. Sólo Dios puede llenar ese vacío del espíritu humano" [39]. Esa moral significa, de hecho, la aceptación completa de la injusticia social y está exclusivamente al servicio de la clase dominante.

La doctrina sociopolítica de los neotomistas no contiene nada que la distinga específicamente de otras corrientes de la filosofía católica, pues todas ellas interpretan en rigor las prescripciones del Vaticano, las intervenciones del jefe de la Iglesia católica. Cuando a mediados del siglo XIX comenzó a formarse el movimiento obrero revolucionario y surgieron las primeras organizaciones de la clase obrera, el Vaticano arremetió contra las ideas socialistas y comunistas, diciendo que eran las ideas del anticristo portadoras de la muerte a la

[39] *Pensamiento*. Madrid, 1952, vol. 8, núm. 23, pág. 81.

sociedad civilizada. Pero a medida que fue ampliándose el movimiento obrero y extendiéndose las ideas socialistas, el Vaticano cambió de tono, tuvo que reconocer el legítimo afán de los obreros de mejorar su suerte, su derecho a formar organizaciones sindicales, cajas de seguridad, etc. Al mismo tiempo, predicaba la conciliación de clases. En una encíclica publicada en 1891, León XIII sostenía "que se debe soportar la condición propia de la humanidad. Eliminar del mundo las disparidades sociales es cosa imposible. Lo intentan, es verdad, los socialistas, pero toda tentativa contra la naturaleza es inútil" [40].

La existencia de ricos y pobres dimana de la voluntad divina, idea emitida ya por Tomás de Aquino y que la Iglesia católica sigue defendiendo perseverantemente hoy día. En la mencionada encíclica, el Papa abogó por la llamada teoría orgánica de la sociedad. León XIII proclamó que sería craso error considerar que los ricos y los proletarios eran sectores hostiles mutuamente. Por el contrario, "es ciertísimo que, así como en el cuerpo humano los miembros concuerdan y forman el armónico temperamento que se llama simetría, así quiere la naturaleza que en consorcio civil armonicen entre ellas aquellas dos clases y resulte el equilibrio. Una tiene necesidad absoluta de la otra; ni el capital puede existir sin el trabajo ni el trabajo sin el capital" [41]. El Papa consoló a los pobres y desamparados diciéndoles que "el dolor no faltará nunca en la tierra, porque ásperas y difíciles de tolerar son las consecuencias del pecado que, se quiera o no, acompañan al hombre hasta la tumba. Por ello, padecer y soportar es la herencia del hombre" [42]. Ciertamente, el Papa se mostró en desacuerdo con los ricos que utilizan su fortuna con fines exclusivamente egoístas y solicitó una "distribución justa" de los bienes.

En principio, la doctrina social de la Iglesia católica no ha cambiado desde los tiempos de la encíclica de 1891. Las novedades más substanciales fueron, en primer lugar, una

---

[40] Cita tomada del libro de A. Tondi *Los Jesuitas*. Moscú, 1955, pág. 70.
[41] Ibídem, págs. 72-73.
[42] Ibídem, pág. 74.

actitud inconciliablemente hostil del Vaticano y de los dirigentes católicos hacia el movimiento comunista internacional y, en segundo lugar, la pseudocrítica del capitalismo y el rumbo hacia una "tercera línea". Los neotomistas condenan de palabra los excesos de la política imperialista, censuran el egoísmo del capital monopolista que desdeña los intereses de los sectores medios, impugnan el burocratismo y la excesiva centralización del poder estatal y proponen un sinfín de ambiguas y pequeñas reformas capaces de crear la ilusión de que están defendiendo los intereses de los trabajadores. Pero esas reformas no tienen más propósito que fortalecer el poder de las clases dominantes.

En tiempos recientes, y teniendo en cuenta los cambios que ocurren en el mundo, la radicalización de las masas populares y la continua merma de la influencia de la religión, los dirigentes e ideólogos católicos comenzaron a seguir una política más flexible, con ciertas concesiones a la opinión pública. Tienen significado positivo la reprobación por parte del Vaticano del colonialismo y la guerra como medios de solucionar las controversias internacionales y las actuaciones de Juan XXIII y Pablo VI en defensa de la paz. Pero estos actos son sumamente abstractos, pues no se basan en un verdadero análisis de las causas de la tensión internacional y no van acompañados de medidas prácticas para el mantenimiento de la paz. Los dirigentes católicos siguen considerando que la causa fundamental de todas las contradicciones sociales es el debilitamiento de la fe, que ha comportado la acentuación de las proclividades egoístas del hombre. Según ellos, la panacea de todos los males es el retorno a la fe y al espíritu del cristianismo, la potenciación del papel de la Iglesia católica en la vida económica, política e ideológica de la sociedad.

De tal suerte, la filosofía burguesa moderna, cuyas tendencias más influyentes son el existencialismo, el neopositivismo y el neotomismo, representa en conjunto la ideología reaccionaria y antipopular del capitalismo agonizante. La burguesía imperialista trata de frenar el progreso social, de impedir la liberación socialde los trabajadores,cuya bandera ideológica es el marxismo-leninismo, por medio de pseudocientíficas doctrinas idealistas irracionalistas y fideístas.

CONCLUSION

El camino histórico de la filosofía

Los jalones principales que dejamos atrás de la historia del pensamiento filosófico de la humanidad desde los tiempos antiguos hasta nuestros días nos dicen que la filosofía ha recorrido un largo y complicado camino. En el proceso de formación, difusión y reemplazamiento de las corrientes filosóficas, en la contienda entre el materialismo y el idealismo, entre la dialéctica y la metafísica, se fue resolviendo el problema cardinal de la filosofía —la relación del pensamiento con el ser—, aparecieron y fueron resueltos otros problemas filosóficos, se acrecentaron y desarrollaron los conocimientos sobre las leyes generales del ser y de la cognición, se eliminaron errores, extravíos y deformaciones de la verdad. El conocimiento filosófico del mundo se ha desarrollado como un movimiento ascensional de lo inferior a lo superior, de la ignorancia al saber. Este discurrir histórico del pensamiento filosófico tuvo por base la actividad práctica del hombre, en última instancia el desenvolvimiento de la producción material, y, en las sociedades constituidas por clases antagónicas, la lucha entre éstas. Una de las más importantes fuerzas propulsoras de la filosofía fue el progreso de la ciencia, especialmente de la ciencia natural.

La pugna entre materialismo e idealismo que, a la postre, expresa la oposición de intereses de las clases y grupos sociales, siempre ha sido, y sigue siendo en las sociedades clasistas, el eje del avance del pensamiento filosófico. Vinculada con ella y en

fuerte dependencia se dirimió la batalla entre los métodos de pensar dialéctico y metafísico.

El desarrollo de la filosofía en el transcurso de la lucha del materialismo contra el idealismo, de la dialéctica contra la metafísica, fue la premisa teórica que dio vida en la década de los 40 del siglo XIX a la filosofía auténticamente científica de nuestros días, el materialismo dialéctico.

En la filosofía griega antigua ya estaban presentes, aunque embrionariamente, todos los tipos posteriores de cosmovisión. Las representaciones materialistas iniciales, en muchos aspectos todavía ingenuas, sustentadas por los antiguos pensadores orientales y griegos acerca del mundo como un todo único y concatenado constituido de "materia prima" se vieron sustituidas con el paso del tiempo por unos conceptos científicos de la materialidad del mundo y las diversas formas de su ser y movimiento basados en las conquistas de la ciencia natural. De las concepciones materialistas científicas nació la forma superior de la filosofía materialista científica, el materialismo dialéctico, que puso al descubierto las leyes generales del desarrollo del mundo objetivo y del conocimiento y que brindó el panorama dialéctico científico del multiforme, contradictorio y complejo proceso de evolución del mundo material y del pensamiento humano.

En el quehacer filosófico desplegado a lo largo de la historia, las primigenias representaciones materialistas ingenuas de que las ideas y los conceptos eran derivación inmediata de los fenómenos materiales se vieron reemplazadas por los conceptos científicos de los materialistas modernos relativos, según los cuales la materia ostenta el carácter primario como realidad objetiva que obra sobre nuestros sentidos y la conciencia ocupa una posición secundaria. Mediado el siglo XIX surgió y se desarrolló la doctrina materialista dialéctica sobre la unidad de objeto y sujeto, de ser y conciencia, en el transcurso de la práctica y sobre la base de la misma.

El pensamiento filosófico fue avanzando de tal forma que las representaciones precientíficas de los filósofos antiguos sobre la aptitud humana para conocer el mundo dieron de sí, merced al despliegue de la práctica social y al progreso de la ciencia, la teoría materialista del conocimiento, la cual demos-

tró que los conceptos que reflejan fielmente la realidad son verdades objetivas. El grado superior del desarrollo de las concepciones materialistas sobre el mundo y el conocimiento de la realidad pasó a asumirlo el materialismo dialéctico, que comparece como gnoseología científica del marxismo y que considera el conocimiento del mundo como un proceso dialéctico condicionado por la práctica social en el que las verdades relativas van formando las verdades absolutas y la veracidad del conocimiento se comprueba a través de la práctica.

Si en los pensadores antiguos existía la representación dialéctica fundamentalmente espontánea de que el mundo era un todo único cuyas partes se interrelacionaban y cooperaban, se movían y desarrollaban, el posterior progreso del pensamiento filosófico dio lugar a que en la mayoría de las doctrinas filosóficas, especialmente en las elaboradas durante los siglos XVI, XVII y XVIII, tomara arraigo el método metafísico —inevitable en aquellos tiempos—, que se limita básicamente a analizar y ordenar los diversos fenómenos de la realidad. Los elementos de dialéctica presentes en las doctrinas filosóficas de los siglos XVII y XVIII y el método dialéctico desarrollado sobre base idealista en la filosofía clásica alemana no podían convertirse en un método auténticamente científico de conocimiento de la realidad, pese a la fecundidad que mostraba la aplicación de la dialéctica a la esfera del pensamiento humano. Sólo en una nueva etapa filosófica (a partir de mediados del siglo XIX, dentro de la filosofía del marxismo) se aplicó la dialéctica, convertida en materialista, al estudio de todos los fenómenos de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento, tornándose en método universal del conocimiento científico y de la transformación revolucionaria del mundo.

Durante toda su historia el pensamiento filosófico ha solido investigar los problemas sociológicos, las cuestiones relativas a las leyes del desarrollo de la sociedad, al lugar del hombre en ésta, al sentido de la vida humana, etc. El pensamiento filosófico pasó de las primitivas concepciones precientíficas sobre la estructura social, características de los pensadores de la antigüedad (Platón, Aristóteles y otros autores), y de las teorías utópicas del Renacimiento (Campanella, Tomás More), a los ideales revolucionarios de reorganización social (los ilustrados

del siglo XVIII, los demócratas revolucionarios del siglo XIX), desarrollados en lucha contra las concepciones reaccionarias y conservadoras sobre la vida social. Pero ni aun los ideales sociales más progresistas contaban con una fundamentación científica ni pudieron alumbrar transformaciones radicales de la vida social antes de aparecer el movimiento revolucionario de la clase obrera y de nacer el marxismo, que elaboró una doctrina materialista dialéctica íntegra extendiendo su teoría y su método al conocimiento de la sociedad. El materialismo histórico creado por Marx y Engels puso al descubierto las leyes generales del desarrollo de la sociedad y pasó a ser el soporte teórico de la lucha por la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista en sociedad comunista.

El materialismo dialéctico y el materialismo histórico también permitieron la fundamentación teórica de la ética científica y de la estética realista, así como del ateísmo científico.

El desarrollo ascensional de la filosofía se llevó a cabo en los diversos países del mundo, fue obra de los pensadores de muchas naciones a través de una permanente comunicación de ideas y de acrecidas relaciones entre los pueblos, sus culturas y su pensamiento científico y social. Con la aparición del marxismo, la humanidad dispuso de una filosofía universal auténticamente científica, que alzaron como bandera ideológica el proletariado internacional y las masas trabajadores de todo el mundo.

Mientras las doctrinas filosóficas anteriores al marxismo, inclusive las progresistas, las vinculadas con los movimientos emancipadores de su época, explicaban de algún modo el mundo pero no podían enseñar la forma de cambiarlo, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico constituyen la primera filosofía de la acción revolucionaria de las masas populares en la historia. **"El socialismo, que en el siglo XIX había dejado de ser un sueño para transformarse en ciencia, en el siglo XX, al triunfar la Gran Revolución Socialista de Octubre, se convirtió en obra práctica político-social de millones de trabajadores"** [1].

[1] *Cincuenta años de la Gran Revolución Socialista de Octubre.* Tesis del CC del PCUS, pág. 64.

El compendio de historia de la filosofía anteriormente expuesto refuta la visión de los ideólogos burgueses modernos acerca del pensamiento filosófico de la humanidad. En la actualidad, muchos filósofos reaccionarios minimizan y tratan despectivamente la historia de la filosofía conceptuándola de "optimismo progresista vulgar". Otros presentan como constitutivas del "siglo de oro" de la humanidad doctrinas filosóficas que caducaron en tiempos remotos, y sostienen que son "imperecederas" y conservan todo su valor hoy día. Los hechos de la historia de la filosofía denuncian la insolvencia de las afirmaciones de los filósofos reaccionarios contemporáneos que niegan la autonomía de la ciencia filosófica y sus tradiciones históricas y la convierten bien en apéndice de la teología, bien en medio interpretativo del "lenguaje de la ciencia".

El convincente y enjundioso proceso de la historia del conocimiento filosófico del mundo atestigua que los problemas filosóficos y su solución han ejercido fecunda influencia sobre la ciencia. Este hecho refuta por completo el punto de vista de los filósofos burgueses (neopositivistas, pragmatistas, etc.), quienes afirman que la filosofía no tuvo ni tiene problemas propios y que todo su cometido se reduce a dar tal o cual interpretación a las proposiciones de las ciencias concretas. La verdadera historia del pensamiento filosófico rebate la visión nihilista de los ideólogos de la reacción contemporánea, para quienes la historia de la filosofía es una "estéril contienda de contradictorias opiniones" muy alejada de la verdad y sin alcance positivo para la ciencia moderna. Los filósofos burgueses reaccionarios proclaman como única verdadera la filosofía del pasado que ellos profesan (el platonismo, el tomismo, el positivismo y otras doctrinas), y afirman a contrapelo de la verdad histórica que la historia del pensamiento filosófico, especialmente desde Bacon y Descartes hasta nuestros días, está probando su regresión y decadencia. A pesar de las desviaciones de la verdad científica hacia el idealismo y la metafísica y de la unilateralidad y los descarríos en que incurrió a menudo el pensamiento filosófico, la historia de la filosofía muestra que, en conjunto, ha avanzado por el camino del desarrollo progresista, ampliando y perfeccio-

nando el conocimiento filosófico del mundo, enriqueciendo la cultura de la humanidad y concurriendo a la solución de los problemas que la sociedad y la ciencia tenían planteados.

Tipos de materialismo en la historia de la filosofía

Pese a toda la diversidad y profusión de doctrinas filosóficas materialistas que han existido desde la antigüedad hasta nuestros días, en determinadas fases del desarrollo social todas ellas se caracterizaron por substanciales notas comunes que permiten alinearlas en uno u otro tipo histórico de materialismo.

Los principales rasgos distintivos que fijan la pertenenccia de las doctrinas filosóficas a un tipo u otro del materialismo son: a) el carácter de su interpretación del mundo, es decir, la solución dada al problema cardinal de la filosofía; b) el modo general de enfocar el conocimiento de los fenómenos del mundo (dialéctico espontáneo, metafísico, dialéctico) y en consonancia, determinado método de pensamiento; c) su forma de vincularse con la ciencia natural, cuyo carácter y nivel ejercen notable influencia sobre el contenido de la filosofía y, en cierta medida, lo determinan; d) la relación de la doctrina filosófica dada con el régimen social de la época histórica correspondiente, exponente de la visión del mundo de una clase o grupo social determinados.

Pertenecen al materialismo premarxista los siguientes tipos históricamente formados: 1) *el materialismo primitivo de los pensadores antiguos*, que incluía un enfoque espontáneamente dialéctico de los fenómenos del mundo; este materialismo era parte integrante de un saber inicialmente no subdividido y correspondía, en medida considerable, a los intereses de las fuerzas avanzadas de la sociedad esclavista; 2) *el materialismo metafísico de los pensadores de los siglos XVI, XVII, XVIII y la primera mitad del siglo XIX*, que incluía el método metafísico de pensamiento; este materialismo se apoyaba esencialmente en una ciencia natural mecanicista, y expresaba la interpretación del mundo de la burguesía en ascenso y otras fuerzas de la

sociedad que preconizaban el desarrollo capitalista; 3) *el materialismo de los ideólogos de la democracia revolucionaria del siglo XIX* en Rusia y otros países que pasaban del feudalismo al capitalismo, que a menudo concomitó con el modo dialéctico de enfoque de los fenómenos del mundo, modo en el que sus seguidores veían la fundamentación teórica de los cambios revolucionarios, pero que no llegaron a plasmar en un método integramente dialéctico. Este último tipo de materialismo se apoyaba en una ciencia natural espontáneamente dialéctica y, en algunos casos, en los grandes descubrimientos logrados por aquélla durante el siglo XIX. Este tipo de materialismo expresaba de ordinario la visión del mundo de los campesinos y otras fuerzas revolucionarias que impugnaban el feudalismo y sus vestigios. Además de estos tipos de materialismo históricamente formados, hubo en la historia de la filosofía otras modalidades de materialismo, como, por ejemplo, el materialismo panteísta de Giordano Bruno, en el siglo XVI, el materialismo de los ilustrados chinos en los siglos XV al XVIII, el materialismo natural-histórico y el materialismo antropológico, entre otros.

El tipo histórico superior de materialismo y, a la vez, su forma nueva cualitativamente diferente por principio de todos los anteriores, es el *materialismo dialéctico.*

La historia del materialismo dialéctico se divide en etapas y grados estrechamente relacionados con los cambios en la vida de la sociedad y el desarrollo del movimiento revolucionario comunista. La primera etapa en la historia de la filosofía marxista fue la correspondiente a la formación, desarrollo y propagación del materialismo dialéctico y del materialismo histórico por Marx, Engels y sus seguidores en la época del capitalismo premonopolista (aproximadamente hasta mediados de la década de los 90 del siglo XIX). Una etapa nueva, superior, en la historia de la filosofía marxista, la constituyen las aportaciones de Lenin, sus colaboradores y discípulos en la época del imperialismo y, a raíz de la Revolución de Octubre de 1917, del paso al socialismo, de la lucha entre los dos sistemas sociales y la construcción del comunismo. La etapa leninista en la filosofía del marxismo, inaugurada a mediados de los años 90 del siglo XIX, prosigue en nuestros días.

Formas de la dialéctica en la historia de la filosofía

La dialéctica, que apareció inicialmente en la filosofía de los pensadores del Antiguo Oriente y tiene una expresión rotunda en las doctrinas de Heráclito y otros filósofos de la antigüedad griega, ha recorrido un dilatado camino. Las principales formas históricas asumidas por la dialéctica son *la dialéctica espontánea de los pensadores antiguos, la dialéctica de la filosofía clásica alemana (finales del siglo XVIII y comienzos del XIX) y la dialéctica materialista del marxismo-leninismo.*

La dialéctica espontánea de los pensadores antiguos, que en una serie de corrientes filosóficas de aquellos tiempos fue materialista, partía de que el mundo "no fue hecho por dioses o por hombres" (Heráclito), que todas sus partes se hallan en desarrollo y recíprocamente vinculadas. Pero la ciencia no tenia aún un conocimiento cabal de estas partes del mundo, no las había investigado con detalle. La dialéctica de la filosofía clásica alemana (particularmente Hegel) —fundamentalmente idealista— fue un método sistematizado que consideraba el mundo de los conceptos como un proceso interrelacionado y en desarrollo que tenía por origen la pugna de las contradicciones internas. Los exponentes de la filosofía clásica alemana, especialmente Hegel, vislumbraron en la dialéctica de los conceptos la dialéctica de las cosas, del mundo material. En la historia de la filosofía jugó un importante papel una particular forma de transición de la dialéctica idealista a la materialista, a saber, la dialéctica elaborada por los demócratas materialistas revolucionarios del siglo XIX, ante todo por los materialistas rusos Herzen, Belinski, Chernishevski y Dobroliúbov, quienes la comprendían como el "álgebra de la revolución", esto es, como fundamentación teórica de las transformaciones revolucionarias. Esta forma de la dialéctica envolvía "un elemento viable de la dialéctica materialista" (Plejánov).

Además de las formas de dialéctica consignadas, la historia de la filosofía nos muestra otros tipos de pensamiento dialéctico que constituyeron, bien formas embrionarias de la dialéctica, bien fases intermedias de transición de una a otra forma de la dialéctica. En las doctrinas de algunos pensadores

orientales (en la India, China, países árabes) se detectan fuertes tendencias dialécticas, tanto en la antigüedad como en la Edad Media. Las doctrinas materialistas de los siglos XVII y XVIII, que por su método de pensamiento fueron prevalentemente metafísicas, en especial los sistemas de Bacon, Spinoza, Toland, Diderot, Lomonósov, Radíschev y otros ilustres filósofos, envuelven valiosos elementos de dialéctica.

La forma histórica superior de la dialéctica es la dialéctica materialista, que constituye el "alma viva" del marxismo, la ciencia de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. La dialéctica marxiana se desarrolla y enriquece concretando sus leyes y categorías mediante la generalización de los nuevos procesos del desarrollo social y las conquistas de la ciencia. La elaboración de la dialéctica materialista y su aplicación creadora en las obras de Lenin, de sus compañeros y discípulos, en los documentos de los partidos marxistas-leninistas y en los escritos de los científicos marxistas contemporáneos forma una nueva fase en el progreso del conocimiento científico dialéctico del mundo.

La historia de las etapas fundamentales de la trayectoria del pensamiento filosófico, de los tipos del materialismo y de las formas de la dialéctica atestigua el movimiento ascensional del conocimiento filosófico del mundo, que nunca se detiene en el nivel alcanzado y va cambiando sus formas.

Enseñanzas de la historia de la filosofía

La evolución histórica de las más importantes corrientes filosóficas que hemos examinado nos hace ver que la historia de la filosofía no es la simple suma de sistemas y escuelas sucediéndose unos a otros, sino un proceso histórico sujeto a leyes, y cuyas fases se hallan en interconexión. El transcurrir del pensamiento filosófico no es una filiación de ideas que se reduzca a la asunción de las nociones y concepciones de los filósofos de una época por los de las siguientes ni al alumbramiento de nuevas ideas filosóficas a partir de las viejas, independientemente de las condiciones histórico-sociales. En realidad, la historia de la filosofía es un proceso complejo y

contradictorio del reflejo de la existencia natural y social en la conciencia de los ideólogos de las diversas clases y grupos sociales. El proceso de sucesión sujeto a leyes en el desarrollo de las ideas filosóficas y la pervivencia y utilización de las pertenecientes a épocas anteriores en períodos posteriores de la historia dependen en buen grado de la dirección que asuma la sociedad en las nuevas circunstancias históricas, de los intereses de las diversas clases. Los ideólogos de las nuevas clases reciben y reelaboran con visión crítica una herencia filosófica, y combaten las ideas ajenas y hostiles a la cosmovisión de estas clases. A tono con esto, la historia de la filosofía se nos aparece como generalización filosófica de la historia del desarrollo intelectual de la humanidad, como expresión de la historia de la lucha de clases, de la historia de la cultura de la humanidad. En el contenido del pensamiento filosófico tienen su expresión los grandes acontecimientos de la historia, las batallas sociales, las revoluciones y la transición de unas formaciones sociales a otras, los descubrimientos científicos que hacen época. En las doctrinas filosóficas avanzadas se plasman la copiosa experiencia vital de los pueblos, sus ideales sociales, el obrar intrépido y creador en la ciencia y el arte. Por ello, sin conocer la historia de la filosofía, sin estudiarla, no se puede comprender la historia de la humanidad, su pasado, presente y futuro.

La historia de la filosofía nos muestra que la andadura del pensamiento filosófico nunca fue acompasada y "apacible", libre de contradicciones y luchas. En realidad, la filosofía siempre fue partidista, siempre expresó los intereses de las clases contendientes. Los hechos de la historia de la filosofía rebaten las supercherías de los reaccionarios según los cuales ha "caducado" la división de las doctrinas filosóficas en materialistas e idealistas y hay que situarse, en aras de la "objetividad", por "encima" de las luchas de partido en filosofía. La filosofía marxista-leninista, que reclama un conocimiento científico rigurosamente objetivo y, consecuentemente, sigue el principio del partidismo en filosofía, combate el objetivismo burgués que predica la suspensión de la lucha del materialismo contra el idealismo. El marxismo enseña a mantener con firmeza las posiciones del materialismo en

filosofía, la ciencia y la vida social, a combatir inconciliablemente la filosofía idealista, las concepciones religiosas y todas las demás especies de la ideología reaccionaria, del revisionismo y del dogmatismo.

Al mismo tiempo, la historia marxista de la filosofía enseña a preservar y elaborar el gran legado del pensamiento filosófico, a proseguir sus mejores tradiciones. Si bien en cada época la filosofía es un elemento de la superestructura ideológica construida sobre la base económica, no por ello al desaparecer ésta, de la que es reflejo, desaparece plenamente aquélla. Los resultados valiosos del conocimiento filosófico logrados en cada fase de la trayectoria histórica, el "aparato conceptual" de la filosofía y sus categorías lógicas subsisten, y el estudio profundo de todo ello es la mejor escuela del pensamiento teórico.

La historia del pensamiento filosófico muestra que tanto los pueblos "grandes" como los "pequeños" hicieron su aportación específica al acervo común de la cultura mundial, incluida la filosofía. Por tanto, refuta las concepciones "eurocentristas" de algunos historiadores de la filosofía burgueses para los cuales hubo "pueblos filosóficos" y otros que no lo fueron, y sólo el "mundo occidental" se constituyó como foco del pensamiento filosófico, pues lo hecho en este terreno por otras muchas naciones no tiene valor alguno para la filosofía mundial. La historia de la filosofía universal también rebate las concepciones "asiocentristas" que hoy resucitan los nacionalistas burgueses y los elementos sectarios de los países de Oriente, en virtud de las cuales sólo Oriente fue y sigue siendo la "cuna" del verdadero pensamiento filosófico, en tanto que Occidente manifestó siempre y manifiesta plena indiferencia por el mundo espiritual y moral del hombre y se encenagó en el racionalismo, el practicismo, etc. La historia de la filosofía de Occidente y Oriente evidencia que condiciones históricas coincidentes de la vida social dieron lugar en los distintos países a doctrinas e ideas filosóficas similares por su carácter, ideas que incidieron en el desarrollo de la ciencia, la cultura y el pensamiento social de los pueblos que las alumbraron y en las de otros países.

Si bien ciertas doctrinas filosóficas de algunos países de

Oriente no ejercieron influencia directa sobre la filosofía y la cultura de la Europa Occidental moderna, no es lícito admitir que se hallen al margen de la cultura mundial y carezcan de un significado filosófico propio. El valor filosófico de la aportación de cada pueblo no depende de que influyera directamente sobre el pensamiento filosófico de Occidente, sino de la medida en que las ideas filosóficas remarcadas y elaboradas por los pensadores de ese pueblo fueron profundas, científicas y válidas, de la medida en que fecundaran la ciencia, el arte, la cultura y el desarrollo del movimiento emancipador en su país y en otros países. A pesar de las condiciones históricas desfavorables para el intercambio cultural entre los pueblos, la comunidad de ideas y concepciones en las doctrinas de los pensadores de las distintas naciones y su influencia recíproca siempre fueron en aumento, como bien lo demuestra, por ejemplo, la influencia de la filosofía árabe sobre los países occidentales o la de las ideas filosóficas de la Revolución Francesa y de otras doctrinas progresistas eurooccidentales del siglo XVIII sobre muchos países, entre ellos los de Oriente, o la de la filosofía de los demócratas revolucionarios rusos del siglo XIX sobre los pensadores avanzados de Europa Oriental, etc.

Si las doctrinas filosóficas anteriores al marxismo, tanto las que sólo fueron conocidas en sus países de origen como las que influyeron en otros, no desempeñaron un papel decisivo, de alcance histórico universal, en el desarrollo del pensamiento filosófico de la humanidad en la mayoría de los casos, no se convirtieron en una filosofía universal, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico creados en Occidente por Marx y Engels y elevados a un grado superior en Rusia por Lenin constituyen una doctrina auténticamente internacional que concierne por igual a los países de Occidente y de Oriente. La victoria de las ideas marxistas-leninistas en los países socialistas de Europa y Asia, su amplia difusión en muchos países, refutan las supercherías de los falseadores del marxismo-leninismo, según los cuales el marxismo está relacionado sólo con el pensamiento "occidental", el leninismo con el "oriental" y el marxismo-leninismo en conjunto no es una doctrina internacional. En realidad, el marxismo-leninismo se ha adueñado de la mente de centenares de millones de personas.

La historia de las doctrinas filosóficas expuesta en esta obra persuade de que la filosofía se desarrolla en estrecho vínculo con el progreso de la ciencia natural, confirma la proposición de Engels acerca de que el materialismo debe cambiar de forma con cada nuevo descubrimiento científico que hace época.

La historia de la filosofía, especialmente en los siglos XVIII al XX, prueba que casi todas las tendencias pertenecientes a escuelas filosóficas opuestas acuden a las ciencias naturales y se esfuerzan por darles su explicación filosófica; los descubrimientos de las ciencias naturales son objeto de enconada lucha filosófica.

La historia del pensamiento filosófico nos enseña que, sin una sólida alianza con las ciencias naturales, sin unos firmes cimientos científico-naturales, es imposible elaborar una filosofía científica. A su vez, las ciencias naturales no pueden vencer en la lucha contra la religión y la reacción sin unos sólidos cimientos filosóficos. De la historia de la filosofía se desprende la necesidad de un estudio profundo y constante de las conquistas de las ciencias naturales y de su interpretación filosófica desde el punto de vista del materialismo dialéctico. Sin ello no es posible elaborar en nuestra época una concepción del mundo auténticamente científica.

El estudio de la historia de la filosofía nos muestra que la filosofía no sólo estuvo relacionada con la ciencia, sino también con otras vertientes de la vida intelectual, con diversas formas de la conciencia social (la religión, la ideología política, el derecho, la moral, el arte). En determinadas épocas históricas ocupó el primer plano una forma de conciencia social, multiformemente vinculada con otras formas y con la filosofía, predominando y ejerciendo una influencia particularmente fuerte sobre toda la vida espiritual de la sociedad. En la Grecia antigua, la forma predominante de la conciencia social fue la filosofía, mejor dicho, una cosmovisión global protagonizada por las ideas filosóficas y de la que aún no se habían escindido las ciencias concretas, poco desarrolladas por entonces. En la sociedad feudal, la forma de la conciencia social preponderante fue la religión, que imprimió su huella sobre la filosofía, la moral, el arte y otras formas de la conciencia social.

En el período que abarca los siglos XVI al XVIII, cuando el régimen feudal iba siendo reemplazado por la sociedad capitalista —basada en el desarrollo de la industria—, la ciencia, especialmente la ciencia natural, fue adquiriendo más y más peso específico en la conciencia de la gente y, por lo tanto, influencia sobre sus concepciones filosóficas. Desde finales del siglo XVIII hasta comienzos del XIX, entre ásperas batallas sociales y transformaciones revolucionarias, la ideología política, que expresaba de modo más cabal y definido los intereses básicos de las clases beligerantes, cumplió un papel excepcional en el desarrollo de la conciencia social. Junto con la ciencia, la ideología política sigue ejerciendo hoy una grande y directa influencia sobre la filosofía.

En el período histórico contemporáneo, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, en estrecha conexión con el comunismo científico y plasmados de forma concreta en la política y la práctica del Partido Comunista de la Unión Soviética y de otros partidos comunistas y obreros, se apoyan más y mas en la ciencia, convertida hoy en fuerza productiva directa. La doctrina marxista-leninista se respalda en el conjunto todo de las ciencias naturales y sociales, generaliza filosóficamente sus adelantos. Por su parte, la ideología política reaccionaria de la burguesía imperialista, así como la ideología religiosa y otras formas de la conciencia burguesa, ejercen una influencia deletérea sobre la filosofía idealista contemporánea, empujando a muchos de sus exponentes a un falseamiento consciente de la historia y del tiempo presente.

Antes de aparecer la filosofía del marxismo existía la contradicción entre el desarrollo de la filosofía materialista y el método metafísico de pensar, que ya en los siglos XVIII y XIX restringía en cierta medida el progreso de la ciencia y la filosofía. El método dialéctico elaborado por los clásicos de la filosofía alemana a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX sobre una base idealista se hallaba en profunda contradicción con sus sistemas idealistas conservadores, que daban una interpretación adulterada, cuando no falsa, del proceso de desarrollo en la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Los demócratas revolucionarios rusos del siglo XIX llevaron a cabo un fecundo intento de superar las contradicciones entre la

teoría materialista y el método metafísico de pensar al tratar de sustituir este último por la dialéctica, aunque no lograron elaborar en clave materialista la dialéctica hegeliana y convertir la dialéctica en auténtica ciencia.

Esa contradicción entre la teoría y el método no se logró superar sino con el marxismo-leninismo, la primera doctrina filosófica de la historia en la que teoría y método se hallan en unidad indisoluble. El movimiento comunista internacional parte de esa unidad de la teoría y el método del marxismo, rechaza resueltamente las pretensiones de los críticos del marxismo de "expurgar" la dialéctica de la teoría marxista, de arrancar a ésta su "alma viva" y de "liberar" a la dialéctica de sus bases materialistas reduciéndola a una dialéctica conceptual, con lo que no sería sino la escolástica de nuestros días. De la historia de la filosofía se desprende que es preciso dominar a fondo el método de la dialéctica materialista, aprender a aplicarlo al conocimiento científico y a la actividad práctica, estudiar continuamente los fenómenos y procesos de la naturaleza y la sociedad, participar en la transformación revolucionaria del mundo.

La historia de la filosofía muestra que antes del marxismo las doctrinas filosóficas, al ocuparse de los diferentes aspectos del saber filosófico, intentaban resolver los llamados problemas ontológicos relativos a las bases y las leyes del ser, los problemas de la gnoseología acerca de la relación del pensamiento con el ser y de la cognoscibilidad del mundo, y los problemas de la lógica estudiando las formas y las leyes del pensamiento. Antes del marxismo no hubo en la historia un sistema filosófico que diera una solución científica íntegra a las cuestiones de la ontología, la gnoseología y la lógica en su unidad. Era una solución que no podía surgir sobre la base del materialismo metafísico, incapaz de comprender que la historia de la naturaleza y la sociedad y su conocimiento son procesos que se desarrollan de modo dialéctico. Hegel realizó un ciclópeo intento de fundir en un solo sistema la ontología, la gnoseología y la lógica dentro de la concepción idealista. Pero el idealismo no podía ofrecer una solución auténticamente científica de este problema, ya que partía de una representación falseada de la realidad, entendiéndola como autodesarro-

llo de la idea absoluta.

Sólo el materialismo dialéctico y el materialismo histórico de Marx, Engels y Lenin resolvieron el problema que tenía planteado la filosofía de unir en una doctrina global la ontología, la gnoseología y la lógica, demostrando que la dialéctica materialista es, a la vez, la ciencia de las leyes generales del mundo objetivo y del pensamiento que lo refleja, la lógica y la teoría del conocimiento. Las leyes y categorías del materialismo dialéctico, que expresan las concatenaciones dialécticas generales del mundo objetivo, son a la par las leyes del conocimiento, del pensamiento lógico-científico contemporáneo.

La historia del pensamiento filosófico evidencia que las doctrinas filosóficas progresistas partieron de los intereses de las fuerzas ascendentes de la sociedad y promovieron ideales sociales avanzados, en ocasiones revolucionarios, como la reconstrucción de la sociedad con arreglo a los principios de la justicia; la abolición de la desigualdad social, del contraste entre el trabajo manual y el intelectual, entre la ciudad y el campo; la paz y la colaboración entre las naciones, etc. Pero antes de aparecer en el ámbito histórico el proletariado revolucionario no había en la sociedad una fuerza capaz de llevar adelante de modo coherente y consciente las grandes transformaciones sociales, de hacer realidad los ideales sociales progresistas de la humanidad trabajadora.

La historia de la filosofía muestra que sólo el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, que fundamentan filosóficamente el papel histórico-universal del proletariado en la abolición del capitalismo y la edificación del comunismo, fueron capaces de instaurar los ideales sociales avanzados en el terreno de la ciencia exacta de las leyes del desarrollo de la sociedad, unir la práctica revolucionaria con la previsión científica de la victoria del socialismo y el comunismo, previsión confirmada por todo el desarrollo de la vida contemporánea.

El soporte teórico-científico, el basamento filosófico del comunismo, es el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, doctrina que se desarrolla de modo creador, que por su riqueza teórica y la fuerza de su influencia supera todas las

concepciones filosóficas e ideales político-sociales del pasado y del presente.

La historia de la filosofía no termina en el nivel alcanzado hoy en día, pues la filosofía marxista-leninista nunca se detendrá en su movimiento ascensional. Por tanto, son profundamente ajenos a la filosofía científica de nuestra época —el marxismo-leninismo— el revisionismo, que se desentiende de los principios filosóficos del marxismo comprobados por la vida, por la práctica, y el dogmatismo, que hace caso omiso de los cambios acaecidos en el desarrollo de la sociedad y de la ciencia y no comprende la necesidad de llevar adelante de forma creadora la teoría del marxismo, su filosofía. El materialismo dialéctico y el materialismo histórico siempre se desarrollarán creadoramente acrecentando el acervo del pensamiento filosófico mundial con nuevas deducciones y proposiciones, pondrán al descubierto nuevas leyes en el desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, generalizarán filosóficamente la experiencia del desarrollo social, las conquistas de la ciencia y de la cultura de la humanidad.

INDICE

Capítulo I. LA APARICION DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO, VIRAJE REVOLUCIONARIO EN LA FILOSOFIA 5

1. Condiciones históricas y premisas teóricas de la aparición del marxismo 5
2. La formación de las concepciones filosóficas de Marx y Engels 13

Capítulo II. DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO POR MARX Y ENGELS DESDE LAS REVOLUCIONES DE 1848 HASTA LA COMUNA DE PARIS 34

1. Circunstancias históricas 34
2. Las ideas sociológicas más importantes que generalizan la experiencia de las revoluciones de 1848 36
3. El desarrollo del materialismo dialéctico en las obras económicas de Marx durante las décadas de los 50 y los 60 39
4. Los problemas del materialismo histórico 53

Capítulo III. EL DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO POR MARX Y ENGELS CON POSTERIORIDAD A LA COMUNA DE PARIS 62

1. Desarrollo del materialismo dialéctico en el "Anti-Dühring", el "Ludwig Feuerbach..." y en otros textos de Engels 63
2. Generalización filosófica de Marx y Engels de los adelantos de las ciencias naturales 72
3. El desarrollo del materialismo histórico 87

Capítulo IV. LA DIFUSION DE LA FILOSOFIA MARXISTA EN LOS PAISES EUROPEOS A FINALES DEL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX 95

Capítulo V. PROPAGACION DE LA FILOSOFIA MARXISTA EN RUSIA EN LOS AÑOS 80-90 DEL SIGLO XIX. G. V. PLEJANOV 113

1. Premisas históricas 113
2. Comienzo de la actividad marxista de Plejánov y su lucha contra el populismo. Aplicación del socialismo científico a la vida social de Rusia 115
3. La lucha de Plejánov por una concepción científica materialista del mundo y contra el revisionismo en el movimiento obrero de Rusia e internacional 119
4. Las obras de Plejánov sobre materialismo histórico, estética e historia de la filosofía 131

Capítulo VI. LA FILOSOFIA BURGUESA EN LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX 141

1. Culminación de la primera forma del positivismo. Herbert Spencer 142
2. El machismo 148
3. El neokantismo 157
4. La "filosofía de la vida". Federico Nietzsche 165

Capítulo VII. LA FILOSOFIA IDEALISTA EN RUSIA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX 175

Capítulo VIII. COMIENZO DE LA ETAPA LENINISTA EN LA FILOSOFIA DEL MARXISMO. DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO EN EL PERIODO ANTERIOR A LA REVOLUCION DE OCTUBRE (DESDE FINALES DEL SIGLO XIX HASTA 1917) 200

1. Condiciones históricas de la fase leninista de la filosofía marxista. Particularidades de esta fase 200
2. Elaboración de los problemas del materialismo dialéctico en las obras de Lenin de 1894 a 1917 203

3. La novísima revolución en las ciencias naturales y su análisis filosófico en la obra de Lenin "Materialismo y empiriocriticismo" 235
4. Aportación de Lenin a la defensa y al desarrollo del materialismo histórico 247

Capítulo IX. ETAPA LENINISTA EN EL DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MARXISTA. EL MATERIALISMO DIALECTICO Y EL MATERIALISMO HISTORICO DESPUES DE LA GRAN REVOLUCION DE OCTUBRE 266

1. El desarrollo del materialismo dialéctico y del materialismo histórico en las obras de Lenin en el período estudiado 266
2. El desarrollo del materialismo dialéctico después de V. I. Lenin (1924-1970) 284
3. El desarrollo del materialismo histórico y el estudio de los problemas filosóficos del comunismo científico después de Lenin 303
4. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales y su elaboración en la literatura marxista 326
5. El leninismo y el legado filosófico. La ciencia histórico-filosófica 347

Capitulo X. LA FILOSOFIA IDEALISTA MODERNA EN EUROPA OCCIDENTAL Y EN LOS ESTADOS UNIDOS 373

1. La tendencia irracionalista. El intuicionismo de Henri Bergson 374
2. El pragmatismo 383
3. La fenomenología 394
4. El existencialismo 400
5. El neopositivismo 410
6. La filosofía religiosa. El neotomismo 427

CONCLUSION 436

INDICE DE NOMBRES 453

AL LECTOR

La Editorial le quedará muy reconocida si le comunica usted su opinión acerca del libro que le ofrecemos, así como de la traducción, presentación e impresión del mismo. Le agradeceremos también cualquier otra sugerencia.

Nuestra dirección:
Editorial Progreso
Zúbovski bulvar, 21
Moscú, URSS